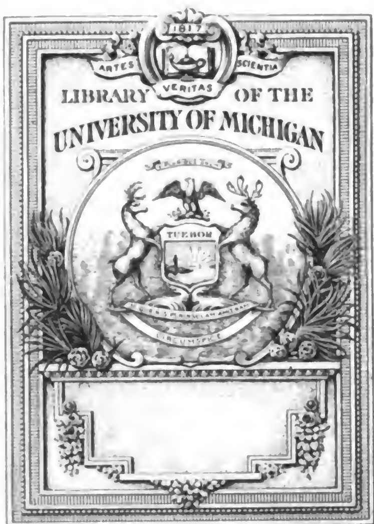
Theologische studien und kritiken


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 6.
Neunundfünfzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1886, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Abhandlungen.

1.

Zur Geschichte der Marienverehrung.

Von

Professor Karl Benrath.

I. Bis zum Konzil von Ephesus 431.

Dem vorurteilsfreien Beobachter kann es nur ein Lächeln abgewinnen, wenn er den Bestrebungen älterer katholischer Theologen, die Anfänge des Marienkultus in möglichst weite Ferne hinaufzurücken, nachgeht. Wird doch da allen Ernstes behauptet, ein wirklicher Kultus der Maria habe schon vor ihrer Geburt bestanden — und den „Beweis" für diese erstaunliche Mitteilung führt man auf dem Wege, daß man in eine Stelle bei Caesar, Bellum Gallicum l. VI, wo von Stammesangehörigen der Carnuten die Rede ist, welche „certo anni tempore considebant in loco consecrato" frischweg zwischen die beiden letzten Wörter einschiebt: Virgini quondam pariturae. Ja, es wird noch ein „Zeugnis" von ähnlicher Zuverlässigkeit beigebracht, wonach dort ein Altar mit der Aufschrift „Virgini pariturae" mit einer Marienstatue errichtet war [1]).

---

[1]) Vgl. A. Wichmans, Brabantia Mariana (Antwerpen 1632), L. I, p. 11; Barthol. Cassanaeus, Catalogus Gloriae Mundi (Lugduni 1529), consid. 20. — Ip. Marracci, Apostoli Mariani (Roma 1644), p. 77 sqq.

Bei solchen Phantastereien halten wir uns nicht auf. Aber eines Wortes über die angeblich von den Aposteln geübte Marienverehrung wird es hier bedürfen. Da behauptet die Tradition [1]) von Petrus, daß er „als der Einzige, welcher neben Maria durch den Herrn selber getauft worden", für diese schon deshalb eine ganz besondere Verehrung an den Tag gelegt habe, „weil er nur ihrer Fürbitte seine Errettung nach geschehener Verleugnung verdankte". Er „trug nicht allein Marias Bild stets bei sich und stellte es auf seinen Missionsreisen zur Verehrung aus", sondern er weihte ihr auch in Syrien und Libyen verschiedene Kirchen und „führte den Englischen Gruß (Luk. 1, 28) in die Messe (!) ein"; „als dann die sämtlichen Apostel sich bei Marias Tode an deren Sterbebett versammelten, da war er es, welcher der Scheidenden das Viatikum reichte, während ihr sonst Johannes als ihr eigentlicher parrochus die Sakramente auszuteilen pflegte" — deren sie freilich nach Ansicht vieler gar nicht bedurfte.

Wie Petrus seine Wiederannahme als Jünger, so verdankte nach der nämlichen Tradition Paulus seine Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus lediglich der Fürbitte Marias — so ist sie gewissermaßen seine geistliche Mutter, erfreut sich seiner besonderen Verehrung, bringt dafür aber auch ihn zur Anerkennung bei den übrigen Aposteln und in der ganzen Welt. Freilich kommen diese Erfindungen in argen Konflikt mit der Thatsache, daß die paulinischen Briefe nicht nur von alledem nichts wissen, sondern auch nicht den geringsten Anhalt für Statuierung eines intimen Verhältnisses zwischen dem Apostel und der Mutter des Herrn darbieten, die nicht ein einziges Mal in ihnen genannt und nur einmal (Gal. 4, 4) gelegentlich gestreift wird.

Diese Thatsache und überhaupt eine seit dem Erscheinen von Raynauds „Diptycha Mariana" [2]) auch bei katholischen Theologen beginnende nüchternere Prüfung der üppig wuchernden Tra-

---

[1]) Marracci l. c., p. 45—70.

[2]) S. Bd. VII der Gesamtausgabe von Th. Raynauds Werken (Lugd. 1665). Die Originalausgabe der „Diptycha" ist mir nicht zugänglich. Sie kann, da sie Wangnerecks „Pietas Mariana Graecorum" von 1647 benutzt, nicht vor diesem Jahre erschienen sein.

dition hat nun auch neuere Mariologen vorsichtiger gemacht. In „wissenschaftlichen" Darstellungen hat man es jetzt aufgegeben, jene Erfindungen, die noch Marracci kolportiert, als geschichtliche Wahrheit vorzutragen. Aufgegeben sind die Erzählungen von dem Einfluß, welchen Maria nach dem Tode des Herrn auf die Apostel, insbesondere auf das Apostelkonzil vom Jahre 51, gehabt haben soll — Erzählungen, welche einst von Canisius [1]) und Inchofer [2]) unbesehen weiter gegeben wurden. Aufgegeben ist die Erfindung, daß die Apostel Marienbilder zur Verehrung mit sich geführt, Kirchen auf Marias Namen geweiht und ein Fest zu Ehren ihrer angeblichen Himmelfahrt eingerichtet haben; daß sie ihr den Sonnabend geweiht [3]) und den Hymnus „Ave Regina Coelorum" gedichtet [4]), ja nach erfolgter Himmelfahrt, als sie sich den Versammelten noch einmal zeigte, vor ihr niedergefallen sein sollten mit dem Gebete: Panagia Deipara, adjuva nos! [5])

Alles dies und Ähnliches, was den Stempel späterer Erfindung allzu deutlich aufweist, ist in der neuesten „wissenschaftlichen" Mariologie, welche Anton Kurz (Regensburg 1881) herausgegeben hat, sowie in Scheebens Dogmatik, Tl. II (1882) unberücksichtigt geblieben. Freilich sind damit jene Traditionen keineswegs aus der Welt geschafft; ja sie sind damit nicht einmal fortgesetzter praktischer Verwendung innerhalb des katholischen Kirchenwesens entzogen — im Gegenteil, ganz unabhängig von dem jeweiligen Stande der „wissenschaftlichen" Darstellung geht diese praktische Verwendung in vielfältiger Gestalt ihren Weg weiter und zwar in der Weise, daß der gesamte Legendenstoff behufs immer höherer Steigerung und immer weiterer Verbreitung der Marienverehrung verwertet wird [6]).

---

[1]) Canisius, De Maria Virgine Deipara (Ingolst. 1577), L. V, 1.

[2]) M. Inchofer, Epistola Mariae ad Messanenses (Viterb. 1632), not. 44.

[3]) A. Wichmans, Sabbatismus Marianus, c. 2.

[4]) Pelbarti Stellarium (Hagenov. 1501), L. X, p. 5, art. 1.

[5]) Laur. Landmeter, De vetere Clerico monacho (Antw. 1635), L. II, c. 46.

[6]) Ein Blick in die Produkte der populären Marienlitteratur wie auch der

Während nun die neuere römisch-katholische Theologie den Versuch macht, sich des Wustes dieser Traditionen zu erwehren, ist sie um so eifriger bestrebt, die gelegentlichen Erwähnungen der Maria in der h. Schrift in einer Weise zu verwerten, daß dadurch die mehr als kühne Behauptung des heiligen Bernhard, „die ganze Schrift zeuge von Maria“, bewahrheitet werde. Die angeblichen Weissagungen im Alten Testament, sei es die Beziehung eines ganzen Buches (des Hohen Liedes), sei es die von Abschnitten und Einzelstellen aus den Sprüchen, dem Prediger, den Psalmen, besonders aus Gen. 3 und Jes. 11, endlich gewisser alttestamentlicher „Typen“ auf Maria hat zuletzt umfassend und für die römische Anschauung maßgebend Passaglia in dem „Commentarius de Immaculata Conceptione“ (Rom 1854 bis 1855) P. II behandelt. Was die neutestamentlichen Stellen angeht, so beschränkt er sich, seiner spezielleren Aufgabe gemäß, auf den „Englischen Gruß“ Luk. 1, 28, um aus ihm einen Beweis für seine These zu ziehen. Dagegen sucht Kurz in der obigen Schrift durch Nebeneinanderstellen der doch zum größeren Teile ganz bedeutungslosen Erwähnungen Marias in den Evangelien deren Person gewissermaßen als den lebendigen Mittelpunkt der evangelischen Geschichte zu erweisen, von dem alle Strahlen auslaufen und in den alle wieder zurückkehren. Sein Resultat ist freilich ein überaus dürftiges. „Wenn die h. Schrift“, meint er S. 113, „Maria an so vielen Stellen die Mutter Jesu nennt ... dann können wir wohl ohne Bedenken annehmen, Maria sei die Mutter Jesu und zwar seine leibliche Mutter gewesen, von allem Volke als solche anerkannt, von den Aposteln und Jüngern des Herrn in dieser Eigenschaft verehrt“ ... Gewiß, soviel können wir ohne Bedenken annehmen. Aber wenn Kurz dann fortfährt und uns zumutet, ebenso ohne Bedenken anzunehmen, daß „dadurch schon zu Lebzeiten Jesu hier auf Erden der eigentliche Grund zu der Verehrung gelegt worden sei, deren sich die göttliche Mutter seitdem durch alle Jahrhunderte auf der ganzen Welt

---

katholischen Homiletik unserer Tage zeigt dies. Bei Reusch Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, Bonn 1879 (S. 67 ff) findet sich Mehreres.

erfreut" — so haben wir gegen diese Annahme die schwersten Bedenken schon deshalb, weil der Verfasser deutlich verrät, daß er gar keinen Unterschied zwischen einer aus rein menschlichen Beziehungen hervorgehenden Verehrung auf der einen und einer religiösen Verehrung auf der anderen Seite kennt oder statuiert sehen will.

Eine dankbare Verehrung der ersteren Art werden auch wir der Mutter unseres Herrn nicht streitig machen; aber darüber zu wachen, daß diese Verehrung die naturgemäßen Grenzen nicht überschreite und zu einer religiösen Verehrung sich gestalte — dazu sind wir verpflichtet. Maria wird stets in der Thatsache, daß sie Jesum geboren hat, den stärksten Anspruch auf unsere Verehrung haben; aber der Herr hat Matth. 12, 46ff. selbst ausdrücklich die Ansprüche eingeschränkt, welche mißbräuchlicherweise aus dem einzigartigen Verhältnisse der Maria zu ihm gefolgert werden könnten, und Luk. 11, 27f. hat er die Prärogativen, welche jenes Verhältnis in sich schließt, auf alle wahrhaft Gläubigen ausgedehnt.

Nehmen wir dazu in Betracht das vollständige Schweigen der h. Schrift über Maria und ihr Ergehen in der Zeit nach dem Tode des Herrn, dem ja anderseits ein teils insignifikantes, teils nicht einmal zu ihren Gunsten sprechendes Auftreten Marias innerhalb des Rahmens der evangelischen Geschichte zur Seite tritt, so werden wir nicht allein wissen, was von der Behauptung, nach der sie im „Mittelpunkt" stehen soll, zu halten ist, sondern es wird sich dann auch ergeben, daß die Ansicht der neutestamentlichen Schriftsteller selber über sie eine solche gewesen ist, daß sie für die spätere religiöse Marienverehrung nur infolge gewaltsamer Interpretation die Grundlage geliefert hat.

Wenn nun aber auch die Zumutung abgelehnt werden muß, die Anfänge religiöser Marienverehrung als schon in der apostolischen Periode vorhanden anzuerkennen, so reichen doch thatsächlich die Wurzeln derselben in die Zeiten zurück, als die morgenländische und die abendländische Kirche sich noch auf den Gebieten der Lehre und Sitte gemeinschaftlich entwickelten. Wie bei den meisten Fragen des religiösen Denkens, so ist auch bei der unsrigen der Anstoß von jenem Teile her ausgegangen. Dort hat sich unter gewaltigem

Ringen das Bewußtsein von der gottmenschlichen Natur des Erlösers entwickelt und zu allgemein gültiger Ausprägung durchgekämpft. Dort ist auch die Frage nach dem Ursprunge Jesu zuerst aufgeworfen worden, um verschiedene Beantwortungen zu finden; zu der Zeit, als unser erstes und drittes Evangelium entstanden, war die in der Vorgeschichte derselben niedergelegte Anschauungsweise schon die herrschende. Freilich hat diese letztere es doch nicht vermocht, die Tradition von der natürlichen Geburt Jesu völlig zu beseitigen: begegnen uns doch in den kanonischen Evangelien noch deutliche Spuren dieser Tradition, letzte Hinweise darauf, daß in der jungen Kirche einst ein heftiger Kampf zwischen der Ansicht von der natürlichen und der von der jungfräulichen Geburt des Erlösers geführt worden ist. Während es nun außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung fallen würde, wenn wir diesem Kampfe im einzelnen nachgehen wollten, so müssen doch aus seinem Bereiche diejenigen Momente in Betracht genommen werden, welche auf die sich allmählich steigernde Wertung und Verehrung der Mutter des Herrn Bezug haben.

Bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern der vornicänischen Periode findet man Maria selten erwähnt. Klemens von Rom, Barnabas und Hermas nennen sie überhaupt nicht. Auch die „Lehre der zwölf Apostel“ enthält keine Hinweisung auf sie. In dem Briefe des Ignatius an die Epheser begegnet ihr Name zwar mehrfach [1]), auch in dem an die Trallianer einmal [2]) — da es aber, wie sich besonders aus dieser letzten Stelle ergiebt, dem Verfasser nur darauf ankommt, Christi wahre Menschennatur gegen doketische Irrtümer sicher zu stellen, so geht er auf die Frage, wie Maria beschaffen gewesen sei oder wie der Christ sich zu ihr zu stellen habe, nicht ein. Unter dem Namen desselben Ignatius gehen drei lateinische Briefe, zwei davon an den Evangelisten Johannes und einer an Maria selbst überschrieben, die sich zwar

---

[1]) Ignatii Epist. ed. Zahn (Patrum Apost. Opp. rec. Gebhardt etc. II, Lips. 1876, p. 12, 2; 22, 13; 24, 2.

[2]) l. c. p. 50, 15. . . . *Χριστοῦ τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν κ. τ. λ.*

hochtönend über die Mutter des Herrn ergehen, hier aber nicht in Betracht kommen können, da sie spätere, chronologisch kaum bestimmbare Erfindungen sind [1]). Dagegen ist weder in dem Briefe des Apostelschülers Polykarp an die Philipper noch in dem „Martyrium" dieses frommen Bischofs von Maria die Rede. Auch bei den Apologeten Athenagoras, Tatian und Theophilus bleibt sie unerwähnt und in dem, was wir aus den Apologieen eines Hermias, Quadratus, Aristo und Miltiades wissen, kommt ihr Name nicht vor. In dem in armenischer Übersetzung aufgetauchten Bruchstücke der angeblich seitens des Aristides dem Kaiser Hadrian überreichten Apologie [2]) wird die Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau erwähnt. Da jedoch die Verfasserschaft des Aristides bei dieser Abhandlung nicht nachgewiesen werden kann, so wird man sich — auch abgesehen davon, daß der Wortlaut keinerlei Urteil über die Jungfrau Maria an die Hand giebt — auf jenen athenischen Philosophen als auf einen Schriftsteller, der bei unserer Frage ins Gewicht fiele, nicht beziehen dürfen. Ebenso wenig auf den Verfasser des Briefes an Diognet. Denn die einzige dort in Betracht kommende Stelle findet sich in dem zwar als Teil dieses Briefes gedruckten, aber chronologisch ganz unsicheren, jedenfalls nicht zu dem Briefe gehörenden Anhange, welcher Kap. 11 und 12 umfaßt, und wird außerdem mit Unrecht als Gegenüberstellung von Eva und Maria erklärt [3]). So bleibt unter den sogen. kleineren dem Namen nach bekannten Apologeten nur einer, welcher „der Jungfrau, die den Heiland geboren", noch rühmende Prädikate beilegt, indem er sie als die „reine, schöne" bezeichnet — Melito von Sardes [4]).

Der Erste, welcher eingehend die Frage nach der jungfräulichen Geburt behandelt, ist Justin der Märtyrer († 166). Er verteidigt dieselbe sowohl in der größeren Apologie gegen die Ein-

---

[1]) l. c. p. 277 sqq. sind sie abgedruckt.

[2]) Sancti Aristidis . . . Sermones Duo, p. 11 (Venedig 1878).

[3]) Corpus Apologet. ed. Otto, T. II, p. 209: *Οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται.*

[4]) l. c. T. IX, p. 421. Welche Folge diese Erwähnung für Melito selber gehabt hat, werden wir später sehen.

würfe heidnischer, als in dem Gespräche mit Tryphon gegen diejenigen jüdischer Bezweifler [1]). Er ist auch der Erste, welcher die später so beliebt gewordene Gegenüberstellung der gläubigen Maria und der ungehorsamen Eva mit ihren beiderseitigen Folgen vollzieht. Allein von einer mehr als passiven Beteiligung Marias am Heilswerk ist bei ihm ebenso wenig die Rede wie von Herleitung einer religiösen Verehrung Marias aus ihren Vorzügen.

Hat Polykarp die Mutter des Herrn nicht erwähnt, so beschäftigt sich sein Schüler Irenäus († 202) um so häufiger mit ihr. Er stellt neben dem Argumente Justins für die jungfräuliche Geburt aus Jesaias noch andere Beweise aus dem Alten Testament zusammen: weil es in Ps. 131, 11 heiße „aus deines Leibes Frucht" und nicht „der Lenden Frucht", müsse man die Mitwirkung des Mannes als ausgeschlossen betrachten; gleichfalls weise darauf hin der „ohne Menschenhände" vom Berge losgerissene Stein Daniel 2, 34, sowie bei Jes. 28, 16 der köstliche, auserlesene Eckstein, den Gott selbst ohne Zuthun anderer in die Fundamente Zions gelegt [2]). Auch für Irenäus liegt das Interesse an der Frage wesentlich darin, daß ihm die Thatsächlichkeit der Geburt Waffen gegen doketische Irrtümer liefern soll: der Gedanke, daß nun der Maria eine religiöse Verehrung gebühre, ist ihm fremd. Diese Thatsache bleibt unentwegt, wie man auch glauben mag, eine vielbesprochene Stelle bei Irenäus [3]) deuten zu sollen, an welcher Maria als „advocata" der Eva, der Vertreterin des gefallenen Menschengeschlechtes, bezeichnet ist. Leider haben wir diese Stelle nur in der lateinischen Übersetzung; aber der Sinn des entscheidenden Ausdruckes ist klar: derselbe besagt zwar hier offenbar mehr als bloßes „Trösten" oder „Stärken" — worüber die Bedeutung von advocari in Kap. III, 9, 3 nicht hinausgeht —, allein er besagt keineswegs, daß Maria als ständige Fürbitterin der in der Eva repräsentierten Menschheit fun-

---

[1]) Justini Apologia I, c. 32 D; 33 A; 46 E. Dial. c. Tryphone c. 23 B; 100 A; c. 67, welches die Beziehung von Jes. 7, 14 in der traditionellen Auffassung zu Maria nachweisen will.

[2]) Haer. III, 21, 6; III, 16.

[3]) Haer. V, 19, 1.

giere, sondern bezeichnet nur die bei der Geburt Jesu stattgehabte einmalige Funktion innerhalb des Werkes der Erlösung [1]).

War bei der Annahme, daß die Zeugung Jesu dem Geschlechtsprozesse nicht unterlegen sei, die Ansicht von seiner Person interessiert und die orthodoxe Aufstellung zur Zeit des Irenäus hinlänglich sichergestellt, so geht Klemens von Alexandrien († um 220) noch etwas weiter: er will [2]) nicht zugeben, daß durch die Geburt Jesu die jungfräuliche Beschaffenheit Marias verletzt worden sei, bemerkt aber allerdings, daß diese Ansicht damals noch nicht von der Mehrzahl geteilt wurde. Damit sind wir auf einen Boden getreten, auf welchem das Interesse an der Person Marias an sich in Betracht kommt. Ansätze zu einem weiteren Schritte lassen sich nach dieser Seite hin bei Tertullian († um 220) aufweisen. Er ist es, welcher zuerst das Geheimnis der Geburt des Heilandes mit roher Hand angreift, ohne Scheu die einzelnen Momente des Prozesses zergliedert und mit anatomischer und physiologischer Pseudogelehrsamkeit einerseits die Bewahrung der Jungfrauschaft Marias, wenn auch nicht bei der Geburt, so doch bei der Empfängnis Jesu plausibel zu machen sucht, anderseits die doketischen Ansichten der Gegner über Jesus gerade von hier aus bekämpft [3]). Wenn nun damit Tertullian der Vorgänger von Zahllosen geworden ist, die im Lauf der Jahrhunderte, da wo es sich um die Darstellung des Geburtsmodus Christi handelt, ihrer Phantasie die Zügel haben schießen lassen, so darf man ihn doch, wenn es sich um die Anbahnung einer religiösen Verehrung der Maria handelt, keineswegs als Zeugen anrufen. Auch weisen seine Schriften nur eine einzige Stelle auf, die der Maria eine selbständige, aktive Beteiligung am Erlösungswerke zuschreibt. Es wird nämlich in „De carne Christi“ Kap. 17 zunächst die Antithese wiederholt zwischen Eva, in welche das „todbegründende Wort“ eingeschlichen, und Maria, in welche das „lebenbauende

---

[1]) Die außer der obigen noch in Betracht kommenden Stellen sind: Haer. III, 18, 7 und III, 24, 4.

[2]) Strom. L. VII (756 B der Sylburgschen Ausgabe, Colon. 1688).

[3]) De carne Christi c. 20 et 21 (Migne, Patrol. S. Lat. II).

Wort“ eingeführt worden sei, und damit der letzteren zunächst eine passive Beteiligung am Erlösungswerk zugeschrieben. Dem fügt dann aber Tertullian eine fernere Wendung bei, mit welcher er die Wirkung des Glaubens der Maria derjenigen des Glaubens der Eva gegenüberstellt: „Geglaubt hatte Eva der Schlange, geglaubt hat Maria dem Gabriel; was jene durch Glauben verbrochen (deliquit), hat diese durch Glauben getilgt (delevit)“ — womit schon eine aktive Beteiligung am Erlösungswerke angedeutet wird.

Freilich ist nun von der Anerkennung selbst einer aktiven Beteiligung bis zu der Zuerkennung religiöser Verehrung immer noch ein großer Schritt, und die weitere theologische Entwickelung hat sich keineswegs beeilt, denselben zu thun. Sie hatte um so weniger Veranlassung dazu, da noch einige Jahrzehnte nach Tertullian durch den größten Lehrer der vornicänischen Periode und der griechischen Periode überhaupt die Mitwirkung Marias bei der Erlösung wiederum auf ihr lediglich passives Verhalten beschränkt worden war. Denn weiter geht es nicht, wenn Origenes († 254) im Kommentar zum Matthäus 10, 17 von Maria sagt, ihr Leib sei auserwählt worden zum Dienst des Wortes, und in der 8. Homilie über das Lukasevangelium: „Wie die Sünde vom Weibe aus ihren Anfang nahm und sofort auf den Mann überging, so nahm auch das Heil von Weibern (Maria und Elisabeth) seinen Anfang, auf daß auch die übrigen die Gebrechlichkeit ihres Geschlechtes ablegen und das Leben und die Beschäftigung dieser heiligen Frauen nachahmen sollten.“ Auch bezüglich der Frage nach der ferneren Bewahrung der Jungfrauschaft Marias stimmt Origenes nicht mit Tertullian überein. Während dieser keinen Wert darauf legt, daß eine solche stattgefunden habe, ja während er auf die spätere physische Vollziehung der Ehe mit Joseph aus biblischen Andeutungen schließen zu müssen glaubt, so hält dagegen Origenes nachdrücklich fest, daß das Verhältnis zwischen Maria und Joseph stets ein bräutliches geblieben sei. Er betont, daß sie mit Recht ihren Platz im Tempel an der Stelle eingenommen habe, wo nur Jungfrauen zu stehen erlaubt war, und er nimmt mehrfach Anlaß zu erklären, daß die in der h. Schrift vorkom-

menden „Brüder" Jesu nicht leibliche Brüder des Herrn gewesen seien [1]).

Da wir nun bei Cyprian († 258) einer signifikanten, das Bisherige ergänzenden oder weiterführenden Äußerung betreffs Marias und ihrer Bedeutung überhaupt nicht begegnen, so läßt sich die Entwickelung der christlichen Vorstellungen von ihr, sofern dieselben aus den Schriften der Theologen erkennbar sind, bis tief in das dritte Jahrhundert hinein in der folgenden Weise bezeichnen. Aus Davids Geschlecht stammend und zu ihrem einzigartigen Berufe ausersehen und vorbereitet, hat sie den Heiland von Gott empfangen und ihn als wahren Menschen geboren. So ist denn, wie einst durch Evas Ungehorsam die Menschheit in den Fluch der Sünde stürzte, nunmehr in Maria das Werkzeug erwählt worden, um die Erlösung herbeizuführen. Eine aktive Beteiligung an dem Erlösungswerke wird ihr zwar sporadisch zugeschrieben, aber nicht allgemein anerkannt; die Frage, ob sie nach der jungfräulichen Geburt des Herrn ihre Ehe auch physisch vollzogen habe, bleibt offen. Dagegen läßt sich die Zuerkennung einer über dankbare Erinnerung hinausgehenden religiösen Verehrung an Maria noch nicht nachweisen.

Wenn nun auch die Schriftsteller der späteren Zeit gelegentlich immer wieder die Bewahrung der Jungfrauschaft Marias bei Jesu Empfängnis verteidigen, so geschieht das seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts doch in einer Art, welche zeigt, daß ernstlicher Widerspruch nicht mehr gegen dieselbe erhoben wurde, wie denn auch von nun an die Notwendigkeit der Verteidigung der Geburt Jesu als einer wahren und echt menschlichen gegen doketisch gerichtete Bezweifler fortfällt. Das in Nicäa festgesetzte Bekenntnis hat dementsprechend es nicht für nötig erachtet, eine Bestimmung aufzunehmen, wodurch die Jungfräulichkeit der Empfängnis auf der einen und die wahre Geburt Jesu auf der andern Seite sicher-

---

[1]) Comment. in Matth. X, 17 (ed. de la Rue III, p. 462—463). Hom. VII in Lucam (III, p. 490): „Hi enim filii qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla scriptura quae ista commemoret (!)."

gestellt würde. Denn in der ursprünglichen Fassung des nicänischen Symbols, in der es auch 381 wieder bestätigt wurde, findet sich der Passus „ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“ nicht. Das zweite ökumenische Konzil hat sich nicht veranlaßt gesehen, nach dieser Seite hin die geringste Änderung eintreten zu lassen — gehört doch das herkömmlich so genannte nicäno-konstantinopolitanische Symbol gar nicht dem Konzile von 381 an, sondern findet sich erst in den Akten der vierten ökumenischen Synode zu Chalcedon 451 [1]). Verhält es sich aber so, dann erklärt sich zugleich, wie es gekommen ist, daß auch ein Cyrill von Jerusalem seinen vor 350 gehaltenen Katechesen über das Glaubensbekenntnis der Kirche eine Formel zum Grunde gelegt hat, welche ebenso wenig der Maria Erwähnung thut, wie das ursprüngliche nicänische Symbol [2]). Jedoch, bleiben wir bei diesem Glaubensbekenntnisse stehen. Maria, die um doketischen Ansichten über Christus zu begegnen, schon in der ältesten in das zweite Jahrhundert hinaufgehenden Form des Taufsymbols, wie dasselbe in Rom gebräuchlich war, ihre Stelle gefunden hatte, findet in dem nicänischen Bekenntnisse keine Erwähnung. Diese Thatsache fordert zum Nachdenken auf. Sie deutet nicht lediglich an, daß eine autoritative Festsetzung der Lehre von der jungfräulichen Empfängnis des Herrn wegen Aufhören des Widerspruches gegen dieselbe nicht mehr erforderlich schien; natürlich noch weniger, daß die Väter von Nicäa sich die Geburt Jesu als unter den nämlichen Voraussetzungen wie die aller übrigen Menschenkinder vor sich gehend gedacht hätten: aber sie zeigt uns, daß die christliche Kirche in ihren berufenen Vertretern aus der Begnadigung der Mutter des Herrn damals noch nicht die Folgerung ableitete, ihr sei deshalb auch eine religiöse Verehrung zu widmen.

Und in der That stimmen, wie wir sehen werden, die Ergebnisse einer sich auf diese Frage richtenden Untersuchung der Werke

---

[1]) Das ist durch Caspari und Hort dargethan. Die näheren Litteraturangaben s. bei Harnack, Art. „Konst. Symbol“ in Herzogs Real-Encykl.

[2]) Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln (2. Aufl.), S. 62, A. 250.

der gleichzeitigen kirchlichen Schriftsteller damit überein. Ich glaube hierbei diejenigen gelegentlichen Äußerungen beiseite lassen zu dürfen, welche nichts anderes als die Bestätigung oder Verteidigung der Jungfrauschaft Marias bei der Empfängnis Jesu im Auge haben. Denn diese wurde zu Anfang des vierten Jahrhunderts allgemein gelehrt und hat erst später nochmals vereinzelten Widerspruch erfahren. Freilich, indem man bei der Empfängnis des Herrn ein Wunder annahm und anerkannte, war darin keineswegs eingeschlossen, daß man deshalb der Maria auch übermenschliche Qualitäten beigelegt hätte. Im Gegenteil, es finden sich gerade bei hervorragenden Theologen des vierten Jahrhunderts Ausführungen in nicht geringer Zahl, welche absichtlich dasjenige an Maria in den Vordergrund treten lassen, was ihrer menschlichen Bestimmtheit entspricht. „Warum", so fragt Chrysostomus in der vierten Homilie zu Matthäus, „ist der Engel Maria erschienen, als sie noch nicht schwanger war?" — „Damit sie nicht in allzu große Bestürzung und Verwirrung geraten möchte. Denn wahrscheinlich hätte sie, da sie ja das Rechte nicht wußte, etwas Unziemliches über sich beschlossen und wäre auf Strick oder Schwert verfallen, um der Schande zu entgehen. Bewundernswert aber benahm sich nun die Jungfrau, und Lukas läßt so recht ihre Tugend durchblicken, wenn er sagt: daß sie nach Anhörung des Grußes nicht sogleich sich hingegeben und das Wort entgegen genommen, sondern erschrocken untersucht habe, von wannen der Gruß komme. Da sie nun so ängstlich genau war, so hätte sie vielleicht der Verzagtheit Raum gegeben in Gedanken an ihre Schande." Und wie an dieser so geht Chrysostomus auch an anderen Stellen ohne weiteres von dem Gesichtspunkte aus, daß Maria mit den Schwächen der menschlichen Natur behaftet war. Er bleibt sogar hinter der Ansicht mancher seiner theologischen Zeitgenossen von Maria zurück, wenn er in der Expositio in Psalm. XLIX bemerkt, daß sie sich in Unkenntnis über das vollständige Geheimnis und den Zweck der Menschwerdung Christi befunden habe — auch wenn er, anknüpfend an die Botschaft, welche sie nach Matth. 12, 48 an ihren Sohn gelangen läßt, ihr sogar „übertriebenen Ehrgeiz und Anmaßung" vorwirft, während er ihr Auftreten bei dem Hochzeitsfeste zu Kana

auf eine Anwandlung weiblicher Eitelkeit zurückführt [1]). Diese Aussprüche des sonst so hoch geachteten Kirchenvaters erlaubt sich ein Thomas von Aquino und der Chor seiner Nachbeter als exegetische und oratorische „excessus“ zu bezeichnen, und der neueste Dogmatiker der römischen Kirche in Deutschland erklärt mit Bezug darauf, daß „Mariens Bild hier und da durch Mißverständnisse einiger Schriftstellen positiv, selbst bei bedeutenden Vätern, entstellt wurde“. Er schreibt dies der „relativen Dunkelheit, in welcher Maria in den vier ersten Jahrhunderten erschien“, zu [2]). Als ob die späteren Jahrhunderte darüber neue Offenbarungen erhalten hätten!

Die Beurteilung der Maria durch Chrysostomus giebt dem denkenden Beobachter einen beachtenswerten Wink, um ein eigentümliches Verhältnis der Gegenseitigkeit zu erkennen, in welchem sich die kirchliche Ansicht von Christus zu der von Maria entwickelt hat. Jemehr die Schultheologie einseitig den gottheitlichen Faktor in Christus betonte auf Kosten seines menschlichen Wesens, und jemehr damit der ganze Christus transcendent wurde und den Blicken des Gläubigen in einer auch auf dem religiösen Gebiete nach realistischer Handgreiflichkeit strebenden Zeit entschwand — um so leichter fand der Gedanke Eingang, an Christi Stelle ein anderes Wesen zu setzen, welches zwar auch den allgemeinen Bedingungen des Verderbens und der Sünde entrückt, aber doch als Fleisch von unserm Fleisch und als zweifellos echtes und wahres Menschenkind unserm Geschlechte näher stände — Maria. Sobald der Sohn über die Sphäre des Menschlichen in die der unnahbaren Göttlichkeit hinein gehoben wird, entsteht für eine Zeit, die gewohnt ist, mit menschlichen oder halbgöttlichen Vermittlern zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zu rechnen, das ganz natürliche Verlangen, die sich nun wieder öffnende Kluft auf diesem Wege auszufüllen, die Fülle der Gaben in ein thatsächlich doch Mensch bleibendes Individuum wie in einen zur Mitteilung an alle geeigneten Kanal ausströmen zu lassen. Dieses tief in der

---

1) Chrysostomus, Hom. 44 in Matthaeum, 21 in Johannem.

2) Scheeben, Katholische Dogmatik III, 1 (1882), S. 476.

ganzen Zeitanschauung begründete Verlangen brachte als naturgemäße Frucht ein lebhaftes Interesse der leitenden Theologen an der Vorstellung echt menschlicher Entwickelung der Maria zutage. Chrysostomus ist nicht der einzige, der dieselbe als eine wenn auch sittlich hohe, so doch über die Grenzen des Menschlichen nicht hinausgehende, betrachtet. Auch andere Schriftsteller der Zeit spezialisieren in dem nämlichen Sinne Marias Tugenden und heben sie rühmend hervor. Der syrische Bischof Aphraates (um 340) preist ihre Demut, sowie die Tugendübung des Fastens und Betens, wodurch Maria Gnade bei Gott gefunden habe [1]). Der römische Bischof Liberius († 366) findet bei ihr die „Tugend der Verschwiegenheit", da geschrieben stehe, daß sie „alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrte" [2]). Ihren Gehorsam fanden wir schon früher mehrfach in der Antithese gegen Eva hervorgehoben: jetzt ist es Epiphanius, der in ähnlicher Weise ihn preist [3]). Der nämliche ist es auch, welcher „Geistesgegenwart, Sicherheit, Verstand" aus der Frage der Jungfrau an den Engel heraushört [4]). Ephräm der Syrer (um 370) rühmt außer Marias sittlicher Hoheit auch ihre geistige Überlegenheit, ihre Klugheit gegenüber Evas Thorheit, und redet schließlich Christus mit den Worten an: „Auf jede Weise hast du sie ausgeschmückt, der du selber die Zierde Deiner Mutter bist!" [5]). Neben diesen ist es noch eine Reihe von Schriftstellern des vierten Jahrhunderts, welche die beliebte Entgegenstellung von Maria und Eva wiederholen.

Wir stehen also hier noch auf dem Boden echt menschlicher Entwickelung. In den Schriften der maßgebenden Lehrer spricht sich, wie wir sahen, dies aus. Soweit die Grundrichtungen der Zeit in litterarischen Niederschlägen zum Ausdruck kommen, fehlt noch jedes Anzeichen für eine weiter verbreitete religiöse Ver-

---

1) Sermo III, De Jejunio c. 10 (nach v. Lehner, Marienverehrung [1881, S. 154], dessen fleißige Zusammenstellung ich mehrfach benutzt habe.

2) Sermo IX, De humilitate c. 4 (s. v. Lehner a. a. O., S. 154).

3) Epiph. Haer. 78, 18.

4) Haer. 51, 5.

5) Opp. ed. Morell, Paris 1630, T. II, syr. p. 423 sq. (vgl. v. Lehner a. a. O., S. 155, Anm. 7).

ehrung der Mutter des Herrn. Dies kommt in charakteristischer Weise in den ältesten Liturgieen der griechischen Kirchen zum Ausdruck. Wenn sich die Gemeinden zur gemeinsamen Gottesverehrung und zur Feier des Abendmahles versammelten, so pflegten sie — das weisen die ältesten Formulare einstimmig als einen bis an den Anfang christlichen Gottesdienstes zurückgehenden Brauch auf — diese Feier nicht ohne spezielle Beziehung auch auf die verstorbenen Brüder und Schwestern zu begehen. Man gedachte auch derjenigen, welche in der Entwickelung des Reiches Gottes eine hervorragende Stelle einnehmen. In der sogenannten Liturgie des Chrysostomus, einer der „Mutterliturgieen" der griechischen Kirche, in der Jakobusliturgie in mehrfacher Redaktion [1]) ist ein Gebet für die Jungfrau Maria ausdrücklich eingeschoben — da rangiert sie zwar an erster Stelle, aber es ist doch vorausgesetzt, daß es angezeigt sei, für sie zu beten.

Seit Athanasius tritt uns ein neues Moment in der Schätzung und Verwertung des durch Maria gegebenen Vorbildes entgegen. Wenn bisher die Jungfräulichkeit Marias vor und bei der Geburt Jesu allein einen dogmatisch wichtigen Punkt ausgemacht hat, so kommt jetzt noch dazu, daß man auch auf die Bewahrung ihrer Jungfrauschaft in der ganzen Zeit ihres ferneren Lebens großes Gewicht zu legen beginnt. Noch einem Tertullian war, wie schon angedeutet, dieses Interesse fremd. In der Schrift De Monogamia Kap. 8 setzt er bei den Worten: Maria ... semel nuptura post partum offenbar voraus, daß nach der Geburt Jesu der Vollzug ihrer Ehe mit Joseph wirklich stattgehabt, und legt nach der Anschauung, die ihn auch sonst beherrscht, nur darauf Gewicht, daß Maria nicht späterhin nach Josephs Tode zu einer zweiten Ehe geschritten sei. In der Schrift De Carne Christi Kap. 7 beruft er sich darauf, daß in den evangelischen Berichten selbst leibliche Brüder Jesu erwähnt werden. Tertullian steht dabei unbefangen auf der allein maßgebenden biblischen Überlieferung — es sollte ihm freilich nicht erspart bleiben, daß später,

---

[1]) Diese und die übrigen bei Daniel, Codex liturg. Eccl. univ. (Bd. IV). Vgl. bes. die Anm. S. 117.

als mit dieser Überlieferung die gesteigerten Ansichten von Maria in Konflikt gerieten, die Künste der Exegeten ihm den Boden unter den Füßen wegzögen und seine Ansicht als ketzerisch brandmarkten.

Denn Maria stieg in der Schätzung der Zeit höher und höher. Was von dem apokryphischen Protevangelium des Jakobus längst als populäre Tradition über sie fixiert worden war, das sehen wir nun in die offizielle theologische Lehre übergehen: Maria wird das Vorbild der Virginität. In dem „Gastmahl der zehn Jungfrauen", in welchem der 311 in der maximinischen Verfolgung umgekommene Bischof Methodius die Virginität preist, hatte Maria noch keine Stelle gefunden. Dagegen wird schon von Athanasius, welcher der allgemeinen Anschauung seiner Zeit folgt und den sittlichen Wert der Virginität überschätzt, auf einen angeblichen geheimnisvollen Zusammenhang aufmerksam gemacht, in welchem diejenigen, welche die Jungfräulichkeit bewahren, mit Maria stehen sollen, indem er sagt: „Was Maria (von Gott) geschah, das gereicht allen Jungfrauen zum Ruhme; denn diese hängen wie jungfräuliche Schößlinge an ihr als an der Wurzel." [1])

Die Anschauung von dem höheren sittlichen Werte des jungfräulichen Standes und der Beziehung Marias darauf sollte erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts durch heftigen Widerspruch, der gegen sie laut wurde, zur völligen Ausbildung geführt werden. Ein Mönch Jovinian, welcher um 388 in Rom lebte, erhob gegen die Überschätzung der Virginität überhaupt Einsprache und behauptete zugleich, Maria könne nicht als Vorbild derselben gelten, da sie infolge der Geburt Jesu das Prädikat „Jungfrau" eingebüßt habe. [2]) Diese zweite Behauptung scheint zwar auf der römischen Synode von 390, welche den Jovinian verurteilte, nicht näher verhandelt worden zu sein, erregte aber den größten Unwillen des Ambrosius von Mailand. In einem Synodalschreiben vom folgenden Jahre an den Bischof Siricius von Rom [3]), sowie in einem Briefe an die Kirche von Vercelli (396) wies er

[1]) Athan. Comm. in Lucam, Galland. V, p. 187.
[2]) Aug. c. Julian. I, 2: De haeres. n. 82.
[3]) Bei Mansi, Conc. III, Sp. 664; vgl. Ambrosii Epist. 42.

die Folgerung des Jovinian zurück. Hieronymus und Augustinus traten auf seine Seite. Die Tradition, wie er sie vertritt, ist seit dieser Zeit ungestört geblieben, so lange die Überschätzung des jungfräulichen Standes selber maßgebend blieb. Überhaupt hat Maria in dem einflußreichen Bischofe von Mailand den ersten theologisch wie kirchlich hervorragenden begeisterten Verkündiger ihres Lobes in lateinischer Sprache und Schrift gefunden. Ihren Glauben, ihre Opferwilligkeit, ihre Furchtlosigkeit im Vergleich mit den Aposteln, ihre mütterliche Liebe preist er in stets wechselnden Wendungen. Er ist es auch, welcher — bei der Erklärung des 118. Psalms — einen Gedanken, der diese ganze Reihe der Verherrlichungen Marias zum Abschluß bringt, freilich noch fast verstohlen, aus der morgenländischen Theologie herübernimmt, nämlich die zuerst bei Ephräm, dann bei Gregor von Nazianz begegnende Behauptung, daß Maria ohne Flecken, daß sie an Seele und Leib vom heiligen Geiste gereinigt worden sei. Ambrosius hat auch die zerstreuten Züge des Wesens der Maria zu einem anmutigen und glänzenden Bilde vereinigt, indem er den Lesern seiner Schrift „Von den Jungfrauen“ in Maria das Spiegelbild weiblicher Vollkommenheit im Sinne der Zeit hinstellt. Aber jenes höchste Attribut, wie es dort in der Erklärung des 118. Psalms verwendet wird — Sündlosigkeit — schreibt er ihr hier nicht zu — vielleicht in dem richtigen Gefühle, daß er ihre Vorbildlichkeit empfindlich schwächen würde, wenn er sie damit über die Sphäre des Menschlichen hinaushöbe.

Augustinus folgt, wo es sich um den Preis der Vorzüge Marias handelt, ganz seinem Lehrer Ambrosius. Aber in der Frage nach ihrem sittlichen Wesen geht er einen Schritt weiter als dieser. Ihr Sein und Leben erscheint ihm nach allen Seiten hin als so vollkommen, daß er sich nicht scheut, in der im Jahre 415 verfaßten Schrift „Von Natur und Gnade“ ihr ein völliges Freisein von aktueller Sünde zuzuerkennen. Er, der sonst die alles beherrschende, überall zum Ausbruch treibende Macht der Erbsünde nicht düster genug malen kann, der auch unter den Propheten und Heiligen des Alten Bundes keinem zugestehen will, daß er ihrem Einflusse nicht unterlegen sei, nimmt Maria allein aus, „weil sie

wegen der Ehre Gottes da, wo es sich um Sünde handelt, gar nicht in Frage kommen kann" [1]). Indem nun so Maria als von jeder Übertretung frei gedacht wird, rückt ihre Schätzung über das menschliche Maß hinaus. Es ist jetzt nicht mehr denkbar, daß ihr ein sittliches Gut fehlen, daß sie nicht alles, was sie hat, in höchster, allen anderen unerreichbarer Vollkommenheit haben sollte. In demselben Augenblick aber, wo die Theologie diesen Schritt thut, wo sie ausspricht, daß Maria nicht unter das Gesetz der Sünde gefallen sei, verläßt sie zugleich den Boden, auf welchem sich bisher die Ansichten von Marias Person und Werk bewegt und entwickelt haben — die Mutter des Herrn wird aus der allgemein menschlichen Sphäre hinausgerückt, hoch über alle menschliche Bestimmtheit hinauf.

Die üblen Folgen dieses Schrittes sollten nicht ausbleiben. Ehe wir sie darlegen, bedarf es, da auch dieses Moment von mitwirkender Bedeutung wurde, der Untersuchung darüber, wie man sich im 4. Jahrhundert im Anschluß an früher schon begegnende Auffassungen die Mitwirkung der Maria zur Erlösung gedacht hat. Da wird es denn sofort klar, daß in dieser wie in so vielen anderen Beziehungen die Zeittheologie nicht den Spuren des großen Lehrers Origenes gefolgt ist, daß sie vielmehr von dem Gedankenfluge dieses Idealisten zurückgelenkt ist zu den handgreiflicheren Aufstellungen, wie ein Tertullian sie bietet. War bei Origenes von einer aktiven Beteiligung der Maria an dem Erlösungswerke nicht die Rede, so ist die Anschauung, daß eine solche und zwar an dem entscheidenden Punkte, nämlich gelegentlich der Vernichtung der Macht des Bösen, allerdings bestanden habe, gegen Ende des 4. Jahrhunderts so sehr gangbar geworden, daß ein Ambrosius und Au-

[1]) De Natura et Gratia c. 36. Für unsere Untersuchung kommt nichts darauf an, ob Augustinus damit Maria als von der Erbsünde oder nur von jeder Thatsünde frei hat bezeichnen wollen, und bei Prüfung mit dem biblischen Maßstabe wird weder die eine noch die andere dieser Ansichten bestehen. Daß freilich nur Freisein von Thatsünden gemeint ist, geht aus dem Kommentar zu Psalm 34 (II) hervor, wo Augustin ausführt, daß Maria vermöge ihrer Abstammung von Adam gleichwie dieser dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Fluche des Todes erlegen sei.

gustinus die noch von Hieronymus unberücksichtigt gelassene Variante der Übersetzung von 1 Mos. 3, 3 („sie wird dir den Kopf zertreten, und du wirst sie in die Ferse stechen") unbedenklich verwenden [1]). Daß da ein Prudentius († 413) nicht Anstand zu nehmen braucht, sich diese Interpretation anzueignen und dichterisch zu verwenden ist natürlich [2]). Übrigens ist keiner erfinderischer in der Ausmalung der beliebten Antithese zwischen Eva und Maria als Ambrosius. „Durch ein Weib kam das Übel, durch ein anderes das Gute; weil wir durch Eva gefallen sind, stehen wir durch Maria; durch Eva sind wir niedergestreckt, durch Maria aufgerichtet; durch Eva zur Sklaverei verdammt, durch Maria frei gemacht. Eva entzog uns die Lebensdauer, Maria gab uns das ewige Leben zurück: Eva übergab uns der Verdammnis durch die Frucht des Baumes, Maria erlöste uns durch das Geschenk des Baumes, weil auch Christus am Holze hing wie eine Frucht. . . . Was durch Adam verschuldet ist, wird durch Maria reingewaschen. Glücklich daher Eva, durch welche die Gelegenheit gegeben; glücklich vielmehr Maria, durch welche die Heilung erteilt ist" [3]). Und um dieselbe Zeit schreibt Severianus, Bischof von Gabala: „Wie nun, ist das weibliche Geschlecht dem Fluche verfallen und verbleibt es in Trübsal, und werden die Fesseln nicht gelöst? Es kam Christus, der die Fessel löste; es kam entgegen die Gebärerin des Herrn, das Geschlecht verteidigend, die heilige Jungfrau statt der Jungfrau: denn Jungfrau war auch Eva, da sie fehlte. Sie hob auf das Leid und Seufzen der Verurteilten. Denn wie jemand, wenn er in die Königsburg berufen wird, sich bemüht, seine Angehörigen zu Ehren zu bringen und, wenn sie in Not sind, zu befreien, so bittet auch die heilige Jungfrau, die in die Königsburg berufen ist, um der göttlichen Geburt zu dienen . . . ., zuerst um diese Gnade, oder empfängt sie vielmehr" [4]).

---

[1]) Ambrosius, De fuga saer. c. 7, no. 43; Augustinus, De Genesi contra Manich. L. II, c. 18; De Genesi ad Litt. L. XI, c. 36.

[2]) Cathemerinon, III, v. 149 sq.

[3]) Sermo 45, 2—5.

[4]) Severianus, De Mundi creatione (in: Chrysostomi Opera ed. Montfaucon, T. VI, p. 508 u. 509).

Wir sind damit an der äußersten Grenze der Entwickelung angelangt, welche die theologische Schulwissenschaft in unserer Frage vor dem Ausbruch des nestorianischen Streites erreicht hat. Überblicken wir kurz den Weg, welchen der Gedanke innerhalb der zweiten Entwickelungsperiode, seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts, zurückgelegt hat, so ergiebt sich das Folgende. Die These, daß die Jungfrauschaft der Maria bei der Geburt des Herrn erhalten geblieben sei, wird allseits angenommen und findet keine Verteidigung mehr, weil sie einer solchen nicht mehr bedarf. Dagegen haben die berufenen Vertreter der Theologie und Kirche noch Jahrzehnte lang der Maria weder eine aktive Beteiligung am Heilswerk noch eine religiöse Verehrung zuerkannt, wie sich dies auch darin, daß in dem nicänischen, später in Konstantinopel bestätigten Bekenntnis selbst ihr Name unerwähnt blieb, deutlich abspiegelt. Die allgemein menschlichen Eigenschaften, die Tugenden und Vorzüge, deren sie sich erfreute, wurden mittlerweile mehr und mehr erhoben, und es wurde insbesondere im Einklang mit der ganzen asketisch gerichteten Zeitanschauung, welche das jungfräuliche Leben überhaupt überschätzte, festzustellen gesucht, daß Maria auch in und nach der Geburt Jesu ihre Jungfräulichkeit bewahrt habe. Nachdem sie so einmal an die Spitze aller Heiligen unter den Menschen getreten war, zeigten sich alsbald Anzeichen davon, daß man auch hierbei nicht stehen bleiben, daß man sie nun in eine noch höhere, übermenschliche Sphäre erheben werde. Die hervorragendsten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts und Augustinus mit ihnen, haben diesen Schritt angebahnt, indem sie das allgemeine Gesetz, daß der Mensch unter die Sünde geknechtet sei, auf Maria nicht anwenden lassen wollen, und so einer Vergottung derselben Thür und Thor öffnen. Freilich, sie selbst sind weit davon entfernt, auf dieser letztern Bahn weiter zu gehen. Sie statuieren nur, was ja als Vorbedingung die Anerkennung eigener Sündlosigkeit der Maria verlangt, daß sie zu dem Erlösungswerke selbstthätig mitgewirkt habe und noch mitwirke durch die allein aus ihr mögliche Geburt des Heilandes, sowie durch erfolgreiche Fürbitte zugunsten der Sünder.

Aus alledem den Schluß zu ziehen, daß nun auch der so hoch Gestellten und um das Heil so Verdienten eine religiöse Verehrung

zuteil werden dürfe und solle — das hält die Schultheologie noch zu Ende des 4. Jahrhunderts für falsch, und wir werden schon bald einen ihrer rücksichtslosesten Vertreter sich mit Eifer gegen eine derartige praktische Konsequenz wenden sehen.

Allein das religiöse Denken einer Zeit pflegt sich nicht in den Darlegungen der jeweiligen zünftigen Theologen erschöpfend abzuspiegeln. Nicht selten liegen in ihm eigentümliche Keime verborgen, welche dort nicht zur Entwickelung kommen; Gedanken, die schon längst unter der Oberfläche Wurzel geschlagen und Einfluß errungen haben, treten in der theologischen Zeitlitteratur oft nur unvollkommen oder viel zu sehr als untergeordnete Momente zutage. Ja, die fachmäßige Darstellung giebt uns in der Regel erst dann über das Vorhandensein solcher Entwickelungen Kenntnis, wenn dieselben schon so weit Boden gewonnen haben, daß sie auch von ihr gebieterisch Berücksichtigung fordern.

Um also ein vollständiges Bild von dem Fortschreiten des Gedankens der Marienverehrung zu gewinnen, ist es unumgänglich nötig, auch da Nachfrage zu halten, wo die Niederschläge des populären religiösen Bewußtseins sich dem forschenden Blicke darbieten — im Bereich der Dichtung und der darstellenden Künste. Dabei werden sich auch für unsere Frage Resultate ergeben, welche das aus der theologischen Litteratur der Zeit Gewonnene in sehr wesentlichen Stücken ergänzen.

Die ältesten Niederschläge religiöser Mariendichtung finden sich in Form von Legenden in den sogenannten neutestamentlichen Apokryphen. Der Stoff dieser Apokryphen berührt sich an vielen Stellen mit der in den kanonischen Schriften des Neuen Testamentes niedergelegten Tradition über das Leben des Herrn und der wichtigeren Persönlichkeiten aus den Evangelien und der Apostelgeschichte. Die Namen dieser beiden Gattungen von Schriften werden dabei ohne weiteres auf jene Darstellungen übertragen, und, damit auch die beiden ferneren Gruppen neutestamentlichen Schrifttums nicht unvertreten seien, fehlen auch nicht apokryphische Briefe und Apokalypsen. Diese zahlreichen Erzeugnisse nachapostolischen Schrifttums, teils dem Wunsche der Gemeinde dienend, genauere

Nachrichten über die Persönlichkeiten der h. Schrift zu erhalten, als die echten Evangelien sie bieten, teils auch erfunden, um gewisse dogmatische Anschauungen und Richtungen zu stützen, sind von der altkatholischen Kirche mit feinem Takte und sicherem historischen Wissen beiseite geschoben worden, als es sich um die Festsetzung des biblischen Kanons handelte. Wenn sie demgemäß nicht als Norm für unsere Erkenntnis der Lehre Christi und der Apostel dienen und wenn sie auch nicht den Anspruch erheben können, uns zuverlässige Nachrichten über die Persönlichkeiten der evangelischen Geschichte zu geben, so sind sie doch von großem Werte für die Erkenntnis der Entwickelung des christlich-religiösen Gedankens in Kreisen, welche mit der maßgebenden Theologie nur mittelbare Berührung hatten und suchten, deren Anschauung aber doch kräftig genug war, um in dem geeigneten Zeitpunkte hervorzutreten und ihr Gewicht in die Wagschale zu werfen. Diese Legendentradition nun hat wiederum ihre eigene Entwickelungsgeschichte, die uns als Gradmesser für die Intensität und Reinheit, oder vielmehr für eine mehr und mehr zutage tretende Vergröberung des populär-religiösen Gedankens dienen kann. Denn die Legende, „die sich um den Kern des religiösen Gedankens ursprünglich wie ein ätherischer Schleier von Licht und Duft gelegt hatte“, nimmt mehr und mehr handgreifliche und massige, ja abgeschmackte und widerchristliche Elemente in sich auf. Das zeigt sich so recht an der Stellung, welche in diesen Dichtungen, in denen nach und nach die Person des Heilandes ganz zurücktritt, statt seiner die mit stets steigender Vorliebe behandelte Maria einnimmt.

Gleich in der ältesten unter diesen Darstellungen im Protevangelium des Jakobus[1]), welches dem Origenes, vielleicht schon dem Märtyrer Justin bekannt war, spielt Maria die Hauptrolle. Wir werden mit den angeblichen Namen ihrer Eltern (Joachim und Anna) bekannt gemacht, und es wird berichtet, daß ihrer Geburt eine ähnliche Verkündigung durch einen Engel vorausgegangen sei, wie später der Geburt des Herrn. Diese Tendenz, Maria in

---

1) Vgl. Tischendorf, Evangelia apocr. ed. 2 (1876) Prolegomena, p. XII sq. Text: S. 1—50. Daselbst auch die folgenden Apokryphen.

allen Dingen ihrem Sohne an die Seite zu stellen, eine Tendenz, die sich hier noch harmlos äußert, ist dann für die ganze spätere legendenhafte Ausschmückung ihres Lebens und Wirkens, sowie für die Erfindung derjenigen Momente ihrer Entwickelung, welche zu einer religiösen Verehrung ihrer Person übergeleitet haben, charakteristisch geblieben. Ja sie hat über ein Jahrtausend lang dem religiösen Volksbewußtsein in der morgenländischen und in der abendländischen Kirche seinen Stempel aufgedrückt. Die Erziehung des Mägdleins im Elternhause, dann im Tempel, die Verlobung Marias mit Joseph, die Verkündigung, der Besuch bei Elisabeth, die Beruhigung Josephs durch einen Traum und seine Rechtfertigung durch ungestraften Genuß des Fluchwassers gegenüber den Priestern, die ihn beschuldigen, die geweihte Jungfrau berührt zu haben, endlich die Reise nach Bethlehem, die Geburt Jesu in einer Höhle, die Verehrung seitens der Magier, die Rettung der Kinder Jesus und Johannes bei dem allgemeinen Kindermord — das sind die Scenen, welche in zum Teil minutiöser Ausführung hier vorgeführt werden. Die ganze Darstellung hat offenbar zugleich den tiefer liegenden Zweck, doketischen Ansichten gegenüber die wahre Menschheit Christi durch Hinweisung auf seine, wenn auch übernatürlich veranlaßte, so doch auf dem natürlichen Wege erfolgte Geburt festzustellen.

Ein zweites dieser apokryphischen Evangelien, das Thomasevangelium „Von der Kindheit des Herrn“ setzt bei der Rückkehr aus Ägypten ein und erzählt eine Menge abenteuerlicher Wunder, welche der Knabe Jesus bis zu seinem zwölften Jahre verrichtet haben soll. Die Mutter spielt keine hervorragende Rolle in dieser Darstellung — nur bei dem Wiederfinden des Zwölfjährigen wird ihrer mit mehr als einem Worte gedacht —, und das wird erklärlich, wenn man Tischendorfs wohlbegründete Hypothese annimmt, daß uns nicht mehr das ursprüngliche Thomasevangelium, sondern nur eine abkürzende Bearbeitung desselben von der Hand eines doketisch Gesinnten vorliege. Dagegen tritt in einem dritten apokryphischen Evangelium, welches eine zusammenfassende Bearbeitung des Jakobus- und des ursprünglichen Thomasevangeliums bildet — dem des Pseudo-Matthäus — Maria wie-

der in den Vordergrund. In derjenigen Form, welche die Tradition hier erhalten hat, ist sie, wie wir sehen werden, schon frühe von der bildenden Kunst verwertet worden. Weit eingehender noch als in dem Jakobus-Evangelium wird hier die Scene im Stalle und die Anbetung der Magier dargestellt, sodann die Reise nach Ägypten, welche mit vielen Abenteuern und Wundern ausstaffiert erscheint. Endlich giebt es noch eine solche apokryphische Schrift „Von der Geburt der Maria“, welche erst im 9. Jahrhundert mit Sicherheit als vorhanden nachgewiesen werden kann und eine kompilatorische Ausschmückung des im Jakobusevangelium dargebotenen Stoffes enthält. In Anbetracht ihrer ungewissen und wahrscheinlich sehr späten Abfassungszeit kann dieselbe hier nicht in Betracht kommen.

Blicken wir auf diese verschiedenen Darstellungen zurück, welche sämtlich bestimmt waren, die in den kanonischen Evangelien dargebotenen Daten zu ergänzen, so mag zunächst als charakteristisch aus ihnen geschlossen werden, daß sich unter den Christen seit der nachapostolischen Zeit der Wunsch, über Maria näher informiert zu werden, mindestens ebenso stark geltend gemacht hat wie der, über Jesus mehr, als die Evangelien bieten, zu hören. Man braucht daraus noch nicht den Schluß zu ziehen, daß aus der Existenz und Tendenz dieser apokryphischen Litteratur sich schon für jene Zeiten das Vorhandensein einer religiösen Verehrung der Maria ergebe. Vielmehr bildet die Absicht, doketischen Ansichten durch so spezifizierte Darlegungen entgegenzutreten, in Verbindung mit dem angedeuteten Wunsche, von Maria, die der neutestamentlichen Litteratur so bald aus dem Gesichtskreise entschwindet, mehr zu hören, einen zureichenden Entstehungsgrund. Aber einen Blick in weitere Entwickelung läßt uns eine dem Apostel Johannes zugeschriebene, jedoch wohl erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts entstandene apokryphische Schrift Über den Tod der Maria[1]) thun. Dort wird Maria eingeführt, wie sie

---

[1]) Tischendorf, Apocal. apocr. Lips. 1866. Prol. p. XXXIV sqq. Text: S. 95 ff. — Max. Enger, Joannis apost. de transitu B. M. V. liber. Elberfeld 1854.

eines Tages, als sie ihrer Gewohnheit nach das Grab des Herrn besucht, durch den Engel Gabriel die Botschaft ihres bevorstehenden Heimganges erhält. Auf ihr Gebet werden die sämtlichen Apostel, die schon verstorbenen und die noch lebenden um sie in Bethlehem versammelt: während sie mit einander beten und Weihrauch brennen, zeigt sich die Schar der himmlischen Engel, und zugleich geschehen auf Erden durch Krankenheilung zahllose Wunder, so daß das Volk von allen Seiten Maria preisend herbeiströmt und die Juden entsetzt und ergrimmt Rat halten, um sie zu ergreifen. Nachdem die Versuche, den Pöbel gegen Maria aufzureizen, mißglückt sind, tragen die Apostel das Bett der „Gottesgebärerin" — hier begegnet das Beiwort, welches Cyrill von Jerusalem († 347) zum erstenmal der Maria beilegte und welches später so heftigen Streit entzündet hat — nach Jerusalem, wo sie im Angesichte des Todes von Christus selbst die Verheißung erhält: „Freue dich, denn jede Gnade ist dir gegeben von meinem Vater im Himmel und von mir und dem h. Geiste: wer deinen Namen anruft, wird nicht zuschanden werden, sondern wird Trost finden und Beistand sowohl in dieser Welt als auch in der zukünftigen vor dem Angesichte meines himmlischen Vaters!" Und während nun die Apostel den Lobgesang beginnen, schlummert Maria sanft ein; man bestattet sie in Gethsemane, aber nach drei Tagen ist das Grab leer, und nur ein köstlicher Wohlgeruch, der ihm entströmt, zeigt die heilige Stätte an, von der aus ihr Leib bereits ins Paradies versetzt worden war.

Diese Darstellung ist von nicht geringem Interesse für den Gang unserer Untersuchung der Geschichte der Marienverehrung. Es ist klar, wir sind dem Ziele der ersten Entwickelung nahe: denn zum erstenmale wird hier ausdrücklich empfohlen, sich betend an Maria zu wenden, da ein solches Gebet nach der ihr durch Christus selbst gewordenen Zusicherung der Erhörung gewiß sei. Im Vergleich mit diesem wichtigen Ergebnis verschwindet fast die Bedeutung eines zweiten Momentes, welches sich gleichfalls in dieser Darstellung als charakteristisches Merkmal für den Entwickelungsgang des Gedankens der Glorifikation der Maria findet: nämlich des Bestrebens, allerorten Parallelen zu erfinden zu dem, was in den

Evangelien von Christus und seinem Schicksal erzählt ist — der Präfekt spielt hier eine Rolle, welche aus der des Pilatus und der des Hauptmannes, der Christi Kreuz bewachte, kombiniert ist; die Verfolgungswut der Priester ist hier die nämliche wie dort, und es klingt schon die letzte und höchste Verherrlichung an, welche die Dichtung als Strahlenkranz der h. Jungfrau um das Haupt gewunden hat, damit sie auch darin dem Sohne gleich sei: ihre Himmelfahrt. Es ist klar — wir haben mit unserer Schrift schon den Boden irdischer und allgemein menschlicher Entwickelung verlassen, auf dem Maria bisher gewandelt ist, wir haben mit ihr den Fuß schon in die höhere himmlische Sphäre gesetzt und für die noch weiter strebende Glorifikation bleibt nur das äußerste Ziel, die unbedingte Vergottung Marias, noch übrig.

Gerade das letztgenannte Apokryph scheint eine besonders weite Verbreitung gefunden zu haben, wenigstens ist es in verschiedenen Bearbeitungen, in lateinischer, griechischer und arabischer Sprache auf uns gekommen, auch sahidisch und syrisch niedergeschrieben. Wir finden auch seine Spuren Schritt für Schritt in der Marienlitteratur der folgenden Jahrhunderte — ist doch unter anderen die zweite Homilie des Johannes von Damaskus über Maria ganz daraus geschöpft. Und diese Verbreitung ist erklärlich, da unsere Schrift einem in der populären religiösen Zeitanschauung zwar schon vorbereiteten aber noch schlummernden Gedanken zum klaren und greifbaren Ausdruck verholfen hat. Dieser Gedanke, obwohl man ihn als eine Konsequenz der auch von der Schultheologie eingeschlagenen Richtung ansehen kann, ging doch weit über dasjenige hinaus, was von ihr im allgemeinen noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts als orthodoxe und zuläßige Anschauung betrachtet wurde. Freilich ist diese selbst darin nicht einig. Ein Gregor von Nazianz († c. 389) erwähnt schon ohne ein Wort des Tadels, daß die schöne Justina, um den Nachstellungen des (Heiden) Cyprianus zu entgehen, sich erfolgreich betend an die Jungfrau Maria gewandt habe [1]). Er verlegt sogar, da es sich bei der Erzählung um eine Zeit der Christenverfolgung handelt,

---

1) Or. 24 (ed. Clemencet).

ohne Bedenken diese Anrufung um viele Jahrzehnte zurück, denkt auch offenbar nicht daran, daß seine Notiz etwa dem Leser als auffallend erscheinen könnte. Derselbe Gregor hat auch die Legende von der ersten Vision, in welcher Maria eine Rolle spielt, aufgezeichnet: nämlich von der Vision, welche dem Wunderthäter Gregorius zuteil geworden und in welcher Maria selbst diesem durch den Apostel Johannes den Wortlaut des christlichen Glaubens habe kundthun lassen (vgl. vita Greg. c. 8 und 9). Da erscheint Maria als im Himmel und zwar in hervorragender Stellung befindlich; sie erscheint als besorgt um das Wohl der Menschen und als mächtig, diesem zu dienen — das sind ja die zwei Momente, auf denen jede weitere Steigerung des Marienkultus beruht.

Als Gregor von Nazianz dieses niederschrieb, war in der That längst auch von anderer Seite Sorge dafür getragen, daß wenigstens den mit der Lehre der h. Schrift minder Vertrauten und durch sie minder Beeinflußten der Gedanke an eine der Maria zu leistende religiöse Verehrung nicht gar zu fern stände. Maria war bereits ein Lieblingsgegenstand für die christliche Kunst geworden. In den römischen Katakomben gehen mehrere Darstellungen Marias in das dritte, eine sogar — die mit dem Stern über der h. Familie in S. Priscilla — wahrscheinlich in das zweite Jahrhundert zurück. Bis zum Anfang des fünften war der hier in Betracht kommende Gesamtbestand der christlichen Kunst an Malereien, Skulpturen, Graffitti und Goldgläsern so sehr gewachsen, daß er heute noch zwischen vierzig und fünfzig gesicherte Darstellungen Marias aufweist, von denen die meisten gegen Ende dieser Periode fallen [1]). Maria erscheint in den ältesten Darstellungen durchweg als Glied einer Komposition — sei es auch nur als diejenige, welche das Jesuskind auf dem Arme hat —, und zwar werden mit Vorliebe die Scenen der Verkündigung, der Adoration seitens der Magier oder der Darstellung Jesu im Tempel gewählt. Das ist ein unwillkürliches Zeugnis dafür, daß

[1]) Vgl. Schultze, Archäolog. Studien über altchristl. Monumente (Wien 1880), n. VI. Die Marienbilder der altchristl. Kunst, S. 177 ff.

zunächst keineswegs der Wunsch, ein Bild zur Anbetung zu haben, bei der Herstellung maßgebend gewesen ist. Ganz besonders beliebt ist die Adoration der Magier; sie findet sich als Fresko in den römischen Katakomben von SS. Pietro e Marcellino (zweimal), in S. Domitilla (zweimal), in SS. Trasone e Saturnino und in S. Sotere; ferner zweiundzwanzigmal auf Sarkophagreliefs und einmal als Graffitto [1]). Das ist offenbar eine Darstellung, welche nur bedingungsweise einer religiösen Verehrung der Maria Vorschub geleistet haben wird. Ausschließlicher wurde dieser Zweck natürlich dadurch erreicht, wenn man Maria allein, höchstens mit dem Kinde, nicht aber als Glied einer größeren Gruppe, abbildete. Daß dies schon in unserer Periode der Fall gewesen, sei es um diesen Zweck zu erreichen, oder aus anderen Gründen, ist wohl zuzugestehen. Allein um in dem einzelnen Falle zu entscheiden, ob in der betreffenden weiblichen Figur — Orans — wirklich Maria oder irgendeine andere dargestellt sein soll, bedarf es der sorgfältigsten Untersuchung. Im allgemeinen kehrt die neuere Forschung mit Recht zu der Interpretation eines Bosio u. a. unter den älteren Erklärern zurück, welche in den Oranten der Katakomben individuelle, auf die Bestatteten bezügliche Darstellungen erblicken; in diesem Falle möchte selbst das Gewicht, welches de Rossis Name in die Wagschale wirft, nicht genügend sein, um seiner Interpretation, da sie an sich haltlos ist, auf die Dauer den Boden zu sichern [2]). Und derjenige, welcher die ganze Entwickelung der Marienverehrung im Verlauf unserer Periode überblickt, wird auch hier eher eine kleine als eine große Zahl von solchen Mariendarstellungen erwarten, da ja unter allen Umständen die Bewegung erst in ihren Anfängen begriffen war. Um mit Sicherheit den Schluß machen zu dürfen, daß wir — abgesehen natürlich von den biblischen Scenen, an denen Maria beteiligt ist — es mit einer Darstellung derselben zu thun haben, bedarf es vollgültiger Zeugnisse — etwa wie die ausdrückliche Bezeichnung auf der viel-

1) S. das Verzeichnis bei Schultze a. a. O., S. 211 ff.

2) Man vgl. die wohlbegründeten Bemerkungen, welche Edm. Venables (Dict. of christ. antiqu. II, Sp. 1150[b] und 1151[a]) über die Frage macht.

leicht unserer Periode schon nicht mehr angehörenden Darstellung in der Krypte der Kirche St. Maximin (Provence), auf welcher Maria in Anlehnung an das im Protevangelium des Jakobus Erzählte als „menester de tempulo" zu Jerusalem figuriert [1]). Dagegen werden auch seitens eines sehr reservierten Forschers die Mariendarstellungen der Goldgläser als „unzweifelhafte Zeugnisse eines Marienkultus" anerkannt [2]); dort erscheint sie stets allein, die bezweckte Verehrung gilt ihr. Aber das erklärt sich, wenn — wie derselbe Forscher nachzuweisen sucht — die mit überhaupt datierbaren Mariendarstellungen versehenen Goldgläser erst dem fünften Jahrhundert, also einer Zeit angehören, wo die populäre Anschauung es bereits zuwege gebracht hatte, daß ihr in weiterem Kreise eine religiöse Verehrung nicht mehr versagt wurde.

Bei den Mariendarstellungen unserer Periode ist es übrigens selten, daß der Stoff aus anderen Quellen als den kanonischen Evangelien geschöpft werde: nur hier und da erscheinen aus apokryphischer Tradition Ochs und Esel an der Krippe, oder es wird wie oben aus dem Protevangelium eine Scene gebildet. Auch war die Herübernahme solcher Stoffe im Bereich der Dichtkunst anfangs selten. Der älteste christlich-lateinische Dichter, Juvencus (um 330), hält sich in seiner versifizierten „Evangelischen Geschichte" streng an den kanonischen Text. Dichterisch freier gestaltet oder begleitet wenigstens mit eigenen Reflexionen diesen Text die hochpoetische Darstellung des Ambrosius in dem unzweifelhaft echten vierten Hymnus, oder Prudentius in dem schon angeführten dritten Hymnus des „Cathemerinon"; auch desselben „Apotheosis", wo es geradezu (V. 642 f.) mit Bezug auf die Anbetung der Magier heißt:

Was für ein Grund lag vor, den Nacken zu beugen
Vor Marias Füßen und vor des Kindleins Spielzeug —
Wenn es nur sterblich war? —

Nimmt doch hier offenbar Maria schon teil an der ihrem Kinde dargebrachten Verehrung. Ja diese Stelle wirft auch einen Licht-

[1]) Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule II, 277.
[2]) Schultze a. a. O., S. 203.

strahl darauf, wie es kam, daß die Darstellung der Magierscene so beliebt geworden ist —, der Dichter weist kurz darauf noch ausdrücklich in demselben Zusammenhange auf den „angebeteten Schoß der Mutter“ (matris adoratum gremium) hin. Unter den abendländischen christlichen Dichtern unserer Periode hat vielleicht keiner schwungvoller und ansprechender Maria gepriesen als Sedulius in dem „Ostergedicht“ und in dem alphabetisch geordneten Hymnus auf Christus. Und doch erreicht weder er noch irgendeiner der Lateiner oder Griechen aus jener Zeit die Tiefe der Empfindung und die Wärme des Ausdruckes, wie sie in den Hymnen der syrischen Dichter, vor allem des Ephräm, zutage treten. Der treffliche Orientalist P. Zingerle hat Ephräms Hymnen übersetzt; Bickell die „Liturgischen Hymnen zu Ehren der Mutter Gottes“, welche der Bischof Rabulas von Edessa († 435) gedichtet hat. Als Probe mag der vierte und fünfte derselben hier eine Stelle finden. „O reinste Mutter hilf uns allen, wie du gewohnt bist. Du siehst ja, wie wir Erdenkinder uns dem Ende nähern und zugrunde gehen. So erwirb uns also Gnade durch deine Fürbitte, reine und heilige Jungfrau: flehe stets für uns, auf daß wir nicht wegen unserer Bosheit verloren gehen! O Gesegnete, verwende dich für uns, indem du deinen eingeborenen aus dir entsprossenen Sohn bittest, daß er sich unser erbarme um deiner heiligen Gebete willen. Sei uns gegrüßt, o Schiff, welches den Menschen das neue Leben zuführt! Sei uns gegrüßt, heilige Burg, in welche der König des Lebens herniederstieg, um darin zu wohnen. Sei uns gegrüßt, demütige Jungfrau, Mutter Gottes! Heil dir, Gesegnete, heil dir, Selige! Bring für uns alle Fürbitte dar dem heiligen dir entsprossenen Sohne, daß er sich unser erbarme um deiner heiligen Gebete willen!“ — „O Heilige, bitte bei deinem Eingeborenen für die Sünder, die zu dir ihre Zuflucht nehmen! Denn alle Zuchtruten, mit welchen die früheren Generationen gestraft wurden, sind jetzt für uns aufgespart und dringen auf uns ein. Sieh doch, wie der Verderber seinen Bogen gespannt hat und den Pfeil auf die Sehne legt, um nach seiner Gewohnheit zu treffen. Siehe auch die Zeichen aller Art am Himmel und auf Erden, sowie die herz-

erschütternden Schläge! Deshalb nehmen wir unsere Zuflucht zu dir, damit wir zu deinem Sohne rufen und sagen können: O du Züchtiger thörichter Herzen, Christus, der du schlägst und wieder heilest, züchtige uns in deiner Barmherzigkeit, erwirb uns für dich durch deine Gnade, schone unser und erbarme dich über uns!"

Obgleich nicht mehr bestimmt werden kann, in wie weiten Kreisen diese Hymnen beim Gottesdienste verwendet worden sind, so bilden sie doch ein zuverlässiges Anzeichen davon, daß zu Anfang des 5. Jahrhunderts im Osten die mariolatrische Tendenz in dem populär-religiösen Bewußtsein ihrem Ziele nahe war. Wir sehen hier den Bischof der leitenden Gemeinde in einer der bedeutendsten Provinzialkirchen offen der religiösen Verehrung der Maria Ausdruck geben und sehen ihn bemüht, durch seine Dichtungen diese Verehrung noch zu steigern. So wurde denn denjenigen, welche das Um-sich-greifen einer religiösen Verehrung der Maria abzuweisen bemüht waren, die Aufgabe doppelt schwer gemacht. Schon zu Ende des 4. Jahrhunderts hatte sich ein höchst bedenkliches Symptom gezeigt. Epiphanius berichtet (Haer. 78, 79), daß zu seiner Zeit ein schwerer Mißbrauch von Thracien aus nach Arabien importiert wurde, darin bestehend, daß Frauen — er nennt sie Kollyridianerinnen nach den „Brotkuchen", den sie darbringen — der Maria geradezu Opfer weihen. Er bezeichnet dies als eine gotteslästerliche Handlung und benutzt die Gelegenheit, um das nach seiner Ansicht richtige Maß der Marienverehrung festzustellen. Während er sich gar nicht scheut, die höchsten Prädikate innerhalb der menschlichen Sphäre auf Maria anzuwenden, auch — wie es nach Haer. 78, 11; 24 scheint — der Ansicht zuneigt, daß sie nicht gestorben, sondern durch ein Wunder der Erde entrückt und in den Himmel aufgenommen worden sei, so legt er doch entschieden Verwahrung gegen eine religiöse Verehrung Marias ein. „Über Gebühr" heißt es Haer. 78, 24, „soll man die Heiligen nicht ehren, sondern ehren soll man ihren Herrn ... denn nicht Gott ist Maria, noch hat sie vom Himmel ihren Leib, sondern aus Empfängnis, aus Mann und Weib." „Heilig fürwahr war Mariens Leib, aber nicht Gott; Jungfrau fürwahr und hochgeehrt, aber nicht zur Anbetung uns

gegeben, sondern anbetend den aus ihrem Fleisch Geborenen" (Haer. 79, 4). „In Ehren sei Maria, aber angebetet werde der Vater und der Sohn und der h. Geist — Maria soll niemand anbeten" (Haer. 79, 7). „Und wenn auch Maria die erste ist, heilig und hochgeehrt, so ist sie doch nicht anzubeten" (ebd.).

Als Rabulas die obigen Hymnen im Dienste des Marienkultus dichtete, war Epiphanius wohl nicht mehr unter den Lebenden. Wie würde er nach seiner Art gegen den Amtsbruder losgefahren sein, wenn er gesehen hätte, daß durch diesen Maria als wirksame Mittlerin zwischen dem Menschen und dem, der selbst ihr Mittler ist, hingestellt und die Gläubigen mit ihren Gebeten an sie verwiesen wurden!

Übrigens war Epiphanius nicht der einzige, welcher als Vertreter der Schultheologie seinen Protest gegen die Zuerkennung religiöser Verehrung an Maria erhob. Ähnlich wie er drückt sich Ambrosius aus: „Maria war der Tempel Gottes, nicht der Gott des Tempels, der allein anzubeten ist" (De Spir. Sancto l. III, c. 11, n. 80). Und als schon der nestorianische Streit tobte, glaubte noch ein Cyrill von Alexandrien, der doch nicht müde wurde, die „Gottesgebärerin" in der ausschweifendsten Weise zu preisen, auf die Warnung des Nestorius: „Mache die Jungfrau nicht zur Göttin!" — erwidern zu dürfen: „Wir haben die nicht vergöttlicht, die unter die Geschöpfe zählt ... wir wissen, daß sie Mensch war wie wir" (Adv. Nest. l. I, c. 9). Das war die letzte Verwahrung der orthodoxen Schultheologie, am Vorabend der jetzt erfolgenden Entscheidung.

Indem uns die Namen Cyrillus und Nestorius hier begegnen, eröffnet sich uns ja der Blick auf den Abschluß der ersten grundlegenden Periode der Marienverehrung: das Konzil von Ephesus 431 und seine die „Gottesgebärerin" betreffenden Beschlüsse. Seit den dem vierten Jahrhundert angehörenden Streitigkeiten über die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater hatte nichts die Christenheit so sehr in Aufregung versetzt wie der Streit um diesen Namen der Maria. Daß zwischen beiden Fragen eine innere Beziehung obwaltet, springt auf den ersten Blick heraus — in der That war es auch Athanasius, der siegreiche Vorkämpfer

für die Wesensgleichheit, welcher den Namen „Gottesgebärerin“ für Maria in Aufnahme gebracht hat. Für seinen Zweck, der dahin ging, die Lehre von der Wesensgleichheit Christi mit dem Vater in das populäre Bewußtsein einzupflanzen und zur Grundlage des religiösen Denkens zu machen, mochte sich dieser Name und die damit verbundene Vorstellung als in hohem Grade förderlich erweisen: biblischer Herkunft war er freilich nicht, aber er schien doch die Gottheit und die Ehre Christi in besonderem Maße sicher zu stellen. Daß sich aber gerade durch ihn und den von ihm gedeckten Begriff in dem Bewußtsein des christlichen Volkes die Vorstellung von einer alles Menschliche überragenden Würde der Maria und von der Notwendigkeit einer ihr zu widmenden religiösen Verehrung unausrottbar befestigen und schließlich die Ehre und Verehrung Christi selbst in den Hintergrund drängen und auf das empfindlichste schädigen werde: das hat Athanasius nicht erkannt und nicht geahnt.

Der Nestorianische Streit sollte sehr bald dem aufmerksamen Beobachter das Auge über die verderbliche Tragweite des eingeschlagenen Gedankenganges öffnen. Der im Jahre 428 auf den Stuhl von Konstantinopel erhobene Nestorius aus Antiochien fand bei der Übernahme seines Amtes Zwiespalt vor zwischen solchen, die der Maria den Namen „Gottesgebärerin“ beilegten und solchen, die Christum nur nach der menschlichen Seite seines Wesens hin aus ihr geboren sein und sie daher nur „Menschengebärerin“ nennen lassen wollten. Seine gutgemeinte Absicht, durch Einführung des neutralen Ausdruckes „Christusgebärerin“ den Streit zu schlichten, scheiterte: die Gemüter waren bereits zu sehr erhitzt, und wie es in solchen Fällen zu gehen pflegt, wurde des Vermittlers eigene Rechtgläubigkeit nun in Zweifel gezogen [1]). Es würde außerhalb der Aufgabe unserer Darstellung liegen, wenn wir die einzelnen Entwickelungsstufen des Streites selbst verfolgen wollten. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß der Bischof Cyrillus von

---

[1]) In einem Briefe an Bischof Johannes von Antiochien (bei Mansi, Conc. V, p. 573) giebt Nestorius selbst die obige Auskunft über den Anfang des Streites. Sokrates (H. E. VII, 32) berichtet etwas abweichend.

Alexandrien sich des Schlagwortes „Gottesgebärerin“ bemächtigte, und der darin liegenden Anschauung erst in einer Reihe von schriftlichen Auseinandersetzungen gegen Nestorius, dann in Briefen an den Kaiser und die theologisch interessierten weiblichen Mitglieder der kaiserlichen Familie, dann an den Bischof von Rom Ausdruck gab. Eine in Rom und eine in Alexandrien 430 gehaltene Synode, welche den Nestorius verdammte, gab dann das Vorspiel zu der allgemeinen Synode, welche Kaiser Theodosius II. in dieser Angelegenheit nach Ephesus 431 berief und welche den Sturz des Nestorius und die Verdammung seiner Lehre zur Folge hatte. Die Bereitwilligkeit, Maria als „Gottesgebärerin“ zu verehren, war von diesem Augenblicke an das sichere Kennzeichen der Rechtgläubigkeit.

So war denn durch eine allgemeine Synode selbst der religiösen Verehrung Marias Thür und Thor geöffnet und jeder Protest auch der früheren Kirchenlehrer dagegen zum Schweigen gebracht. Wenn man die tumultuarischen Vorgänge in der Stadt Ephesus während der Synode, insbesondere die lauten Freudenbezeugungen der Bürgerschaft, als der Beschluß gegen Nestorius bekannt ward, in Rechnung zieht, so wird man um so eher inne werden, daß hier der Zeitpunkt ist, wo die populäre mariolatrische Strömung den Sieg über die Reserve, in der sich die ältere theologische Entwickelung bei dieser Frage gehalten, davontrug. Sie ist es jetzt, welche siegreich darauf hindrängt, die letzten Folgerungen der Marienverehrung zu ziehen. Der Widerspruch des Nestorius gegen den Namen, der das Schibboleth des Kampfes geworden, tritt nur dann in das rechte Licht, wenn man ihn aus der oben angeführten, dem Cyrill entgegengestellten Besorgnis herleitet. Aber Cyrill ist über alle Bedenken hinweg gegangen. Er war es, der beim Schluß des Konzils den Triumph des mariolatrischen Zeitgeistes verkündigte, wenn er kaum Worte zu finden wußte hoch genug, um den Ruhm der „Gottesgebärerin“ zu preisen, „durch welche die Dreieinigkeit verherrlicht, das Kreuz des Heilandes erhöht worden, die Engel triumphieren, die Teufel verjagt, der Versucher überwunden, die menschliche Natur zum Himmel erhoben ist. Durch dich ist die vernünftige Kreatur, welche von der Abgötterei

eingenommen war, zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt; durch dich erhalten die Gläubigen die heilige Taufe und werden mit dem heiligen Freudenöl gesalbt. Durch dich sind alle Kirchen in der Welt gestiftet und alle Völker zur Buße gebracht. Was soll ich weiter sagen? Durch dich hat das Licht der Welt, der einzige Sohn Gottes, erleuchtet alle diejenigen, welche im Finstern und im Schatten des Todes saßen; durch dich haben die Propheten das Zukünftige vorhergesagt, die Apostel den Völkern das Heil verkündigt. Durch dich werden die Toten auferweckt und durch dich regieren die Könige."

So überschwenglich in Lobpreisungen ergeht sich der Theolog in seiner offiziellen Rede — und draußen antwortet ihm das Volk und bestätigt jauchzend, daß die Mehrzahl der Bischöfe seinen Willen erfüllt hat, als sie die Entscheidung trafen. An dem Tage, wo das Verdammungsurteil gegen Nestorius gefällt wurde, hatte sich die Volksmenge, schon leidenschaftlich durch die bisherigen Vorgänge erregt, dicht um die Kirche in Ephesus geschart, in welcher die Partei des Cyrillus das Konzil abhielt. Vom frühen Morgen harrte man aus bis in die späte Nacht. Als endlich die Verdammung des Nestorius, „des gottlosen Judas, der den Herrn gelästert", erfolgte und bekannt wurde, brach lauter Jubel aus — man pries die Synode, besonders den Cyrillus, welcher das Urteil verkündigte; von allen Seiten ertönte der Ruf: „Der Feind der h. Jungfrau ist besiegt; Ehre sei der großen, erhabenen, ruhmreichen Mutter Gottes!" — mit Fackeln begleitete man die Väter zu ihren Wohnungen, und Freudenfeuer und Rauchwerk bezeichneten den Weg. Spätere Beurteiler, welche mit ruhiger Überlegung die verhängnisvollen Folgen des Beschlusses abwägten, mochten wohl sich veranlaßt fühlen, an die in der Apostelgeschichte erzählte Scene zurückzudenken, wo das nämliche aufgeregte Volk von Ephesus seine Göttin gegen die Angriffe des Christenapostels in Schutz nimmt mit dem Rufe: „Groß ist die Diana der Epheser!"

II. Vom Konzil zu Ephesus bis zum Ende des Bilderstreites (431—842).

Meist geht man von der Voraussetzung aus, daß die religiöse Verehrung der Maria auf dem nämlichen Boden erwachsen sei wie die der Heiligen. Noch der letzte deutsche Gelehrte, welcher die Geschichte der Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten dargestellt hat, Herr v. Lehner, stellt bei seiner Untersuchung über die Entwickelung der religiösen Verehrung der Mutter des Herrn den Satz auf: die Marienverehrung fußt auf demselben Grunde wie die Heiligenverehrung überhaupt [1]). Und fragt man weiter nach diesem gemeinsamen Grunde, so antwortet er, es sei dies ein doppelter, ein allgemein menschlicher und ein spezifisch christlicher Grund. Den allgemein menschlichen zeige die Thatsache, daß überall und zu allen Zeiten den Verstorbenen ein Andenken bewahrt werde; und den spezifisch christlichen findet v. Lehner darin, daß eben die „Heiligen“ sich dadurch des Andenkens besonders würdig gemacht, daß sie als „religiöse Helden, durch erleuchtetes Lehren, durch heiliges Leben und Streben, durch Leiden und Tod für die Religion“ sich ein zu spezifisch religiösem Ausdruck treibendes Gedächtnis gestiftet haben. Diese Ansicht schon von der Entstehung der Heiligenverehrung wenigstens in ihren Anfängen und in der Zeit, um welche es sich bei v. Lehner allein handeln kann, ist ungenau. Zur Heiligerklärung — und diese ist damals immer durch des Volkes Stimme erfolgt — hat in den ersten Jahrhunderten nur eins verholfen: die Krone des Martyriums! Die mit ihr Geschmückten, wie sie denn der allgemeinen Anschauung nach durch die Bluttaufe von ihren Sünden rein gewaschen worden, erscheinen bald als die Heiligen, deren Fürbitte oder Beihilfe man nachsucht und denen man religiöse Verehrung zuteil werden läßt. Es ist auch ohne unsere bisherigen Auseinandersetzungen klar, daß auf diesem Wege der Maria ihre religiöse Verehrung nicht hat zuteil werden können. Denn die Krone des Martyrertums hat sie eben nicht aufzuweisen, höchstens die unblutige Krone der Selbstentsagung und der Über-

---

1) v. Lehner, Marienverehrung [1881], S. 183.

windung der Sinnlichkeit, welche späterhin in der friedlichen märtyrerlosen Zeit als Surrogat für jene gelten mochte. Einer der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, auf den wir schon mehrfach haben zurückgehen müssen, Epiphanius, empfindet die Schwierigkeit, welche darin liegt, und sucht der Maria neben der „Krone der Jungfräulichkeit“ auch noch die des Martyriums zuzuwenden, indem er meint, die Prophezeiung Simeons von dem Schwert, das durch ihre Seele gehen werde, könne sich wohl auch auf ein gewaltsames Ende der Maria bezogen haben [1]). Davon weiß aber die Tradition nichts. Sie verläßt, wenn man sie um den Grund der religiösen Verehrung Marias befragt, ohne Bedenken den sonst üblichen Boden — nicht dem Martyrium, sondern ihrer vorausgesetzten organischen Beteiligung am Heilsprozeß verdankt es Maria, daß sie nach und nach vergottet und daß ihr religiöse Verehrung zuteil geworden ist. Die spätere Entwickelung hat das Bewußtsein davon noch jahrhundertelang bewahrt, bis es sich endlich verwischt hat. Die lange dauernden und mehrfach erneuerten Auseinandersetzungen darüber, welches Maß von Verehrung der Maria zu widmen sei, und die endlich ausdrücklich ihr zuerkannte Hyperdulie, d. h. eine von der gewöhnlichen Art der Heiligenverehrung verschiedene Art der religiösen Verehrung, lassen dies noch erkennen.

Diese offizielle Zuerkennung von Hyperdulie nun liegt ganz in der Richtung der weiteren Ausbildung, welche die Marienverehrung seit dem Konzil zu Ephesus erhalten hat. War vor diesem der Anerkennung menschlicher Entwickelung auch mit ihren Schwächen und Schwankungen innerhalb des von Maria gezeichneten Bildes immer noch ein Raum geblieben, so schwindet dieser von nun ab gänzlich. „Wenn während der ersten vier Jahrhunderte Marias Bild hier und da durch Mißverständnis (!) einiger Schriftstellen selbst bei bedeutenden Vätern, entstellt wurde (!), namentlich hinsichtlich ihrer sittlichen Vollkommenheit“ — so drückt der römisch-katholische Dogmatiker Scheeben (III, S. 476) das aus —, „so

[1]) Haer. 78, 11; 24. Schon Origenes hatte sich in der 17. Homilie zum Lukas-Evangelium gegen diese Interpretation ausgesprochen.

schwindet nach dem Ephesinum jede Spur solcher Flecken." Freilich, nachdem das Konzil gesprochen, wagt niemand mehr, sich durch Darstellung der echt menschlichen Entwickelung Marias in den Verdacht zu bringen, als ob er die angebliche, alles menschliche Maß übersteigende, Ausrüstung und Würde der „Gottesgebärerin" in Zweifel zu ziehen gewillt sei. Aber noch mehr — die menschliche Seite ihrer Entwickelung verlor von dem Augenblicke an in der That das ihr bis dahin eigene Interesse: wozu sollte es dienen, daß jemand menschliche Maßstäbe an diejenige anlegte, welche geeignet gewesen, Gott selbst zu gebären!

Dagegen erschließen sich andere Möglichkeiten weiterer Steigerung ihrer Verehrung: das Lob der „Gottesgebärerin" muß in geeigneter Weise verkündigt, im christlichen Gottesdienst muß ihr nun die ausgezeichnete Stelle gesichert werden, welche sie vermöge ihrer Stellung in der Heilsökonomie beanspruchen kann — es müssen für sie besondere Formen der Verehrung und es müssen kirchliche Feste erfunden werden, durch welche sie hoch über die Schar der gewöhnlichen Heiligen hinausgehoben wird.

Das ist der Weg, den die nachephesinische weitere Entwickelung in der That innegehalten hat. Für uns, die wir nur die Hauptmomente derselben hervorheben können, genügt es, aufmerksam zu machen auf die litterarischen Niederschläge der noch steigenden Verehrung, auf die zu Ehren der „Mutter Gottes" eingerichteten Feste und den Einfluß ihrer Verehrung auf die Liturgik, endlich auf die Rolle, welche sie beim Bilderstreit und welche der Bilderstreit überhaupt bei der weiteren Steigerung ihrer Verehrung gespielt hat.

Augustinus, welcher in dem Augenblicke starb, als die Berufungen zum Konzil in Ephesus ergingen, hatte bezüglich der Lehre von der Person Marias einen folgenschweren Schritt weiter angebahnt, indem er, wie wir sahen, ihre Sündlosigkeit geradezu als Postulat des christlichen Denkens hinstellt: es könne, meinte er, gar nicht von Sündhaftigkeit die Rede sein bei derjenigen, welche den Herrn geboren. Augustinus hat es, wie schon bemerkt, vermieden, sich darüber auszusprechen, wie er denn diese Sündlosigkeit herbeigeführt und garantiert denkt. Daß nach Jahrhunderten die

Vertreter der Lehre von der unbefleckten Empfängnis sich eben auf ihn glaubten berufen zu können, zeigt, daß er unter allen Umständen der weitern Entwickelung der Vorstellungen von Maria ein neues Gebiet, oder, wie jene glauben, schon die bestimmte Richtung angewiesen hat. Aber die maßgebende Weiterbildung ist zunächst nicht in dieser Richtung erfolgt. Auch war es nicht die lateinische, sondern wiederum die griechische Kirche, welche hier die Tradition, wie das Konzil zu Ephesus ihr den sicheren dogmatischen und rechtlichen Hintergrund gegeben hat, aufgriff und weiter bildete.

Die beiden Homilieen über die Jungfrau Maria, welche man dem jerusalemischen Presbyter Hesychius dem Älteren († 428 oder 433) zuschreibt [1]), würden — falls er wirklich ihr Verfasser wäre — in die Zeit des Konzils von Ephesus oder kurz vor diese Zeit zu setzen sein. Aber die Verfasserschaft des älteren Hesychius ist bei ihnen sehr fraglich. Sie gelten beide der Verherrlichung der Mutter des Herrn mit spezieller Rücksicht auf den Tag der Verkündigung; mit keiner Silbe deuten sie darauf hin, daß ein Streit über den Namen „Gottesgebärerin" — den sie unbedenklich herübernehmen — geführt worden sei oder in Aussicht stehe. — Wenn dieses letztere Moment es zweifelhaft macht, daß sie aus der Zeit des Konzils stammen, wo die Wogen der Erregung so hoch gingen, so spricht das erstere sogar dafür, daß ihre Abfassung weit später zu setzen sein möchte. Denn daß wir es hier mit zwei Festreden zu thun haben, ist klar; daß sie demnach der Feier eines kirchlichen Festes und zwar des Festes der „Verkündigung" gedient haben, ist ebenfalls zweifellos — ist dem aber so, dann wird zu beachten sein, daß ein derartiges Fest zu so früher Zeit in der griechischen Kirche nicht nachweisbar ist, sondern erst zwei Jahrhunderte später offiziell auftritt. Mit ganz besonderer Vorliebe hat überhaupt die spätere Zeit derartige Homilien zur Feier von Marienfesten zurückdatiert und bekannten Kirchenlehrern der Vergangenheit untergeschoben: so ihrer drei zu Ehren dieses Festes dem Wunderthäter Gregorius, wie sie denn in der Pariser Ausgabe

---

1) Bei Migne, Patrol. Scr. Graeco-Lat., XCIII, Sp. 1454 ff.

seiner Werke [1]) mit abgedruckt, aber von Bellarmin [2]) u. a. als unecht nachgewiesen worden sind. So ferner eine dem Athanasius, die ihm auch nicht zugehört, sondern erst nach dem Kampfe gegen die Monotheleten geschrieben sein kann [3]); andere dem Petrus Chrysologus aus dem 5. Jahrhundert, welche wiederum erst im 8. Jahrhundert oder noch später verfaßt worden sind [4]).

Bei der Unsicherheit, welche somit über der Zeit der Abfassung derartiger Homilieen und speziell jener beiden dem Hesychius zugeschriebenen lagert, ist es ausgeschlossen, dieselben als Marksteine innerhalb der dogmatischen Entwickelung der Marienverehrung zu verwerten. Ohnehin bietet ihr Inhalt nichts Originelles; es werden nur die einzelnen Momente: die Erscheinung des Engels, deren Wirkung auf die überraschte Jungfrau, das Zwiegespräch, und was sonst die Tradition über den Vorgang bietet, zergliedert und dann zahlreiche Stellen aus dem Hohen Liede u. s. w. zu einem Kranze des Lobes und der Ehre für Maria zusammengeflochten.

Bedeutend weiter, schon in die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts, weisen uns drei Reden des jerusalemischen Patriarchen Modestus, welche lange Zeit hindurch sämtlich nur durch Auszüge in dem Myriobiblon des Photius bekannt waren, von denen aber die letzte jetzt auch dem Wortlaute nach gedruckt vorliegt [5]). Während die erste eine gewöhnliche Homilie und die zweite (*εἰς τὴν ὑπαπαντήν*) eine eigentliche Festrede gewesen zu sein scheint, ist die dritte eine aus vierzehn Kapiteln bestehende Abhandlung zur Verherrlichung des Festes der *κοίμησις*, welches in der lateinischen Kirche den Namen der „dormitio“ oder „assumptio“

---

[1]) Serm. III in Annunciat. S. M. V. (Greg. Thaumat. Opera, Paris 1622, p. 9).

[2]) Bellarmini De Script. l. Eccl. Opp. L. VII, p. 39 (Coloniae, 1617).

[3]) Sermo in Annunc. S. D. N. Deiparae. Opp. L. II, p. 393 (Paris, 1698).

[4]) Migne, Patrol. Graeco-Lat. 52, p. 575; dazu Tillemont, Hist. ecclés. XV, p. 866, n. 6 (Paris, 1711).

[5]) Herausg. von Fil. Strozza mit lat. Übersetzung von M. A. Giacomelli; bei Migne, T. 86, 2, col. 3277 sqq.

führt und gemäß einer Angabe des Nicephorus Callisti (Hist. eccl. XVII, c. 28) vom Kaiser Mauritius († 602), also gegen Ende des 6., spätestens im 1. oder 2. Jahre des 7. Jahrhunderts, im Osten eingerichtet resp. anerkannt worden ist. Das *Ἐγκώμιον* des Modestus ist stark rhetorisch gefärbt, bezieht eine Menge von meist nicht passenden Schriftstellen auf Maria und läßt strenge Disposition vermissen. In bezeichnender Form kommt in ihm — soviel ich sehe zum erstenmale — eine ganz bestimmte Seite der angeblichen Stellung und Wirksamkeit Marias zum Ausdruck, welche späterhin so sehr dominierend wurde, daß sie fast alles andere in den Hintergrund gedrängt hat: ihre Bedeutung nämlich für die Orthodoxie der Kirche, sofern sie als Hüterin des wahren allein seligmachenden Glaubens gepriesen wird. Denn wenn auch (Kap. 6) Christus es ist, der „die Kirchen seines wahren Glaubens erbauet hat", so wird hier doch von Maria ausgesagt, daß „durch sie der Garten der Kirche bewässert worden ist"; und das hat eine viel bestimmtere Beziehung, als die allerdings schon bei Ephräm und Hieronymus begegnende Wendung, wonach Maria als die „versiegelte Quelle, aus der die reinen Gewässer sich über die Erde ergießen", gepriesen wird.

Der Darlegung des Modestus von der *κοίμησις* liegt der Stoff zum Grunde, wie ihn die uns bekannte Legende von Marias Tod enthält. Auffallend ist, daß Modestus seine rhetorischen Ergüsse mit der Betrachtung und dem Preise des Totenbettleins der Maria beschließt und sich die Schilderung der Himmelfahrt und der Glorifikation entgehen läßt. Vielleicht ist — was hier nicht weiter verfolgt werden kann — anzunehmen, daß zu seiner Zeit eine getrennte Feier des zwiefachen Momentes, welches wir später in dem Feste der Himmelfahrt Marias vereinigt finden, stattgefunden hat, ähnlich wie auch heute noch der Gedenktag des Todes Christi und der seiner Auferstehung aus freilich zwingenden biblischen Gründen getrennt gefeiert werden.

Sehr erwünschte Fingerzeige für unsere Entwickelung würden die Homilieen des Germanus[1]) abgeben, wenn sie mit Sicher-

---

[1]) Bei Migne, Patr. S. Graec. XCVIII, Sp. 290 ff. (vgl. bes. Sp. 368).

heit dem aus dem Bilderstreite bekannten Patriarchen von Konstantinopel zugeschrieben werden könnten. Allein der gelehrte Ant. Ballerini, welcher diese Frage eingehend untersucht hat [1]), kommt zu dem Schlusse, daß der dem 13. Jahrhundert angehörende jüngere Germanus, ja noch ein dritter aus dem nämlichen Jahrhundert gleichen Anspruch an diese Homilieen erheben können. Bei dieser Lage der Dinge erscheint es rätlich, von ihrer Verwendung an dieser Stelle abzusehen.

Derjenige Lehrer der griechischen Kirche aber, in dessen umfassendes theologisches Wissen die Ströme der orthodoxen Tradition zusammengeflossen sind, so daß aus seinen großen Werken sich der ganze Bestand der damaligen Glaubenslehre ergiebt, der um die Mitte des 8. Jahrhunderts gestorbene Johannes von Damaskus giebt uns für die Erkenntnis des gleichzeitigen Standes der Marienverehrung hinreichendes Material in verschiedenen Schriften an die Hand. Sein theologisches Interesse an dem Beschlusse von Ephesus rührt hauptsächlich daher, daß er — und damit mag er wohl unter den damaligen Theologen ziemlich allein gestanden haben — durch diesen Beschluß nicht die göttliche, sondern die wahrhaft menschliche Seite der Entwickelung Jesu Christi geschützt glaubt. Maria ist ihm „Gottesgebärerin", nicht als ob sie die göttliche Natur in Christo geboren habe, sondern weil der Logos aus ihr das Fleisch zu seiner Umhüllung entnahm und nicht etwa durch sie wie durch einen Kanal bloß hindurch ging [2]). Dagegen weiß Johannes von Damaskus von Marias Vorbereitung für die Geburt des Heilandes nichts weiter zu sagen, als daß der h. Geist sie vor der Empfängnis oder vielmehr zu derselben reinigte. Welcher Art diese Reinigung gewesen, sagt er nicht, und von „ursprünglicher Sündlosigkeit" oder „unbefleckter Empfängnis" der Maria meldet er gleichfalls nichts [3]), kennt auch keine Ausnahme von dem Gesetz, daß infolge der Abstammung von Adam

---

[1]) A. Ballerini, Disquisitio critica de Hom. Germano inscr. (Sylloge Monum. Immac. Conc. T. I, p. 252 sq).

[2]) Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Buch III, Kap. 12. Ausg. von Lequien, Paris 1712.

[3]) Langen, Joh. von Damaskus, S. 116 (Gotha 1879).

die Erbsünde auf alle Menschen übergegangen sei (Hom. in Sabb. s. n. 20). Wenn Johannes aber überhaupt in der großen „Glaubenslehre“ eine etwas reservierte Stellung in Rücksicht auf die Marienverehrung einnimmt, so fällt dies weg in den drei speziell der Maria gewidmeten an dem Gedenktage ihres Todes gehaltenen Homilieen. Dem nämlichen Verfasser schreibt man noch je zwei Homilieen auf die Feste der Verkündigung und der Geburt Marias zu; da aber bei diesen seine Verfasserschaft zum mindesten unsicher ist, so bleiben wir bei den drei Homilieen auf den Tod Marias stehen. In überschwenglicher Weise wird sie dort gepriesen: der Inhalt der apokryphischen Geschichten, welche ihre Kindheit, ihre Erziehung, die spezielle Vorbereitung zu ihrem Berufe, „Gottes Mutter“ zu werden, dann ihren Tod, ihre Bestattung und Himmelfahrt mit all dem Sagenstoffe, den wir schon kennen gelernt haben, auskleiden, wird hier in seiner ganzen Ausdehnung ohne Bedenken verwertet und gewissermaßen offiziös bekräftigt. Gewisse geringe Abweichungen in Einzelheiten, wie sie sich im Vergleich mit der in der *Κοίμησις* (De transitu Mariae) niedergelegten Gestalt dieser Legenden herausstellen, fallen nicht gegen die Verfasserschaft der Damasceners ins Gewicht, lassen aber erkennen, daß wir es hier mit einer besonderen Lokaltradition zu thun haben — möglich, daß uns hier die palästinensische Gestalt der Tradition vorliegt, während die dem Melito oder gar dem Apostel Johannes zugeschriebene Form der *Κοίμησις* die kleinasiatische repräsentiert.

Die eminente Stellung der Maria im Heilsprozeß, wie sie in dem Beschlusse von Ephesus ihren offiziellen Ausdruck gefunden, tritt in der ersten Homilie des Damasceners gleich an die Spitze: wenn die wegen ihrer Sünden zum Hades (*τὰ τῆς γῆς καταχθόνια*) verurteilten Menschen nun doch erhoben und sogar auf den Thron Gottes gesetzt sind, so war Werkstätte alles dessen die Jungfrau, die Christum gebar (n. 3). Ganz besonderen Wert scheint der Verfasser darauf zu legen, daß Marias Leib, weil unbefleckt, auch unverwest blieb und köstlichen Duft beim Verlassen des Grabes zurückließ (n. 13). Noch eingehender wird der nämliche Stoff in der zweiten Homilie behandelt; was die *Κοίμησις*

erzählt, wird ausgeschmückt und nach eigener Phantasie ergänzt. Die dritte behandelt den nämlichen Stoff, nur kürzer. Gegen die Verfasserschaft des Johannes von Damaskus hat sich zwar Oudin gewandt; aber wenn er als Hauptgrund aufführt, das Fest der Himmelfahrt Marias datiere erst aus dem 9. Jahrhundert, so hat eine allgemeine Feier desselben in der abendländischen Kirche allerdings wohl zu Karls des Großen Zeit noch nicht stattgefunden (vgl. unten), allein daß dasselbe in der griechischen Kirche schon zu des Damasceners Zeit ein regelmäßig gefeiertes war, kann unbedenklich zugegeben werden. Bei der *Κοίμησις* selbst aber, oder vielmehr ihrer lateinischen Bearbeitung, müssen wir noch einen Augenblick verweilen.

Ein für die kirchliche Litteraturgeschichte wie für die Entwickelungsgeschichte der orthodoxen frühmittelalterlichen Dogmengeschichte wichtiges Dokument, das gelasianische Dekret vom Jahre 496, hatte die Legende De transitu Mariae als „apokryphisch" bezeichnet und so — da ja sicherlich kein bloß litterarisches Urteil damit gegeben werden soll — den Versuch gemacht, ihren Inhalt dem Zeitbewußtsein zu entziehen und die Benutzung desselben bei kirchlichen Festen außer Gebrauch zu setzen. Diese Thatsache ist in hohem Grade bemerkenswert. Denn sie bezeichnet den ersten und man kann wohl sagen einzigen Versuch, welcher seitens eines römischen Papstes gemacht worden ist, um den Auswüchsen der Tradition über Maria entgegenzutreten. Es ist klar, daß der mehr oder weniger bewußte Gegensatz zu der in der Ostkirche eingerissenen Übung dazu mitgewirkt hat, daß so der „Transitus Mariae" auf den „ersten römischen Index" gesetzt worden ist. Aber es springt ebenso ins Auge, daß der Versuch des Gelasius auch für die abendländische Kirche ohne Erfolg bleiben mußte. Denn hier waren wie im Osten mittlerweile die Folgerungen der durch den Beschluß von Ephesus gestützten mariolatrischen Richtung weiter und weiter in die kirchliche Praxis übergeführt worden, und nicht ganz hundert Jahre nach Erlaß des Gelasianischen Dekretes hat Gregor von Tours den Inhalt des „Transitus" ohne Bedenken verwendet (De Gloria Martyrum I, c. 4). Allgemeine Verbreitung in der abendländischen Kirche hat diese Fabel freilich, wie uns die Be-

fragung der ferneren Litteratur zeigen wird, auch bis in das 8. Jahrhundert noch nicht gefunden — noch Beda bleibt bei der „dormitio“ Marias stehen, wo er von ihrem leeren Grabe in einer Kirche im Thal Josaphat berichtet (De locis sanctis, c. 7).

Die abendländische Kirche hat freilich, obwohl sie den Beschlüssen von Ephesus in vollem Sinne zustimmte, doch erst weit später als die griechische Kirche Versuche zur theologischen Weiterbildung der Marias Person und Verehrung betreffenden Fragen aufzuweisen. Daß unter den Dichtern ein Sedulius noch in dem Jahrhundert des Ephesinums im Carmen Paschale, da, wo er die lebendige Schilderung vom Sündenfall giebt, die beliebte Antithese zwischen Maria und Eva macht und ausmalt, daß er die Schuld der letzteren durch die „sanfte Rose“ (die erstere) gesühnt werden läßt [1]), mag nur kurz erwähnt werden; auch daß ein Ennodius († 521) — wenn die zwölf „Hymnen“ von ihm sind — unter anderen auch der heiligen Jungfrau ein Loblied widmet [2]), kommt für die theologische Entwickelung nicht direkt in Betracht. Bedeutsamer ist schon der 360 Zeilen lange Panegyricus auf Maria, welchen Venantius Fortunatus in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gedichtet hat. [3]) Hier erkennt man schon den Einfluß der mariologischen Litteratur der griechischen Kirche; die dort übliche Art, Maria in einer Unzahl von Bildern zu feiern, ist herübergenommen, z. B.

Aula Dei, ornatus Paradisi, gloria regni,
Hospitium vitae, pons penetrande polos,
Arca nitens et theca potens gladii bis acuti
Ara Dei assurgens luminis alta pharos [4]).

---

[1]) Sedulii Opp. ed. a Fausto Arevalo, Rom 1794, Carmen Pasch. L. II zu Anfang.

[2]) Im 1. Buch der „Carmina“, in den Opp. Ennodii ed. Sirmond, Paris 1611. Vgl. dazu Ebert, Geschichte der christl.-lat. Litteratur I, S. 415, Anm. 2.

[3]) Neue Ausgabe in den Monum. Germ. Hist. Auct. Antiquiss. IV, 1 (1881).

[4]) Ebd. S. 376.

Demselben Dichter werden noch von Ebert [1]) das Marienlied Quem terra pontus aethera, sowie Ave maris stella, dessen erste Zeile an die bekannte Herleitung des Namens Maria (מַר יָם) anknüpft, zugeschrieben. Allein der ganze Tenor dieser beiden schönen Hymnen weist auf eine weit spätere Zeit hin, jedenfalls über Fortunat hinaus.

Endlich fallen in unsere zweite Periode, auch innerhalb der lateinisch-kirchlichen Litteratur, die ersten Sammlungen von Marienmirakeln, welche bestimmt waren, der andächtigen Betrachtung, besonders in den Klöstern, als Exempel oder zu sonstigen praktischen Zwecken zu dienen. Sie erscheinen zunächst noch, wie bei dem ersten hervorragenden Anekdoten- und Mirakelnsammler der abendländischen Kirche, Gregor von Tours († 594), mit denen der Apostel und Heiligen vermischt (De gloria Martyrum); erst später, als die Menge mehr und mehr anwuchs, führte man hier das Prinzip der Scheidung durch. Es würde eine interessante Aufgabe sein, die Bestandteile dieser und späterer lateinischer Sammlungen auf ihre Provenienz hin zu untersuchen: dabei würde sich herausstellen, daß die griechische Litteratur auch hier wieder vieles als Eigentum reklamieren kann, was von großem Einfluß auf die Befestigung der populären Mariolatrie gewesen ist.

Aber auch an Versuchen zu wissenschaftlich-theologischer Weiterbildung fehlt es nicht. In dem nämlichen Jahre, in welchem in Rom das Pantheon des Agrippa in eine christliche und zwar eine Marien-Kirche umgewandelt wurde, erblickte in Toledo der fromme Kirchenmann das Licht, welcher in seiner Hauptschrift De Virginitate S. Mariae [2]) die Anschauung der abendländischen Kirche um die Mitte des 7. Jahrhunderts treu widerspiegelt — Ildefonsus von Toledo. In dem westgotischen, arianischgesinnten Spanien hatte der Mariendienst bis zum Ende des 6. Jahrhunderts keinen wesentlichen Erfolg aufzuweisen gehabt. Als aber das Königshaus

---

[1]) Ebert, Geschichte der christl.-lat. Litteratur I, S. 508, Anm. Der neueste Herausgeber (F. Leo) bezeichnet diesen und den folgenden Hymnus als unecht, druckt sie aber in der Appendix S. 385 ab.

[2]) Bei Migne, Patrol. Ser. Lat. 96, Col. 53—110.

mit Reccared II. 586 zur katholischen Kirche übergetreten war, nahm der Dienst der „Gottesgebärerin“ auch hier raschen Aufschwung. Einen begeisterten Lobredner fand Maria an dem genannten Schüler des gelehrten Isidor von Sevilla. Man hat ihm den Beinamen „Anker des Glaubens“ gegeben — in der That war er ein eifriger Vertreter der Orthodoxie. Aber wenn man ihn auch als einen „zweiten Chrysostomus“ rühmte, so zeigt ein Blick auf die ihm freilich nicht mit voller Sicherheit beigelegten Predig-ten, daß dies arg übertrieben ist und daß er ganz in dem verfallenden Zeitgeschmack gekünstelt aber gedankenarm geredet hat. Ähnlich ist auch die Beschaffenheit seiner Schrift über die Jungfräulichkeit Marias [1]). Ob eine spezielle Veranlassung, etwa eine gerade damals sich geltend machende Bestreitung der Lehre von der Bewahrung der Jungfräulichkeit Marias, den Bischof von Toledo zur Abfassung seiner Schrift geführt hat, ist streitig; der Herausgeber bei Migne meint, in des Ildefonsus Schrift eine bloße akademisch-theologische Übung zu erblicken, streite gegen die Ehre des Verfassers; er will sie nicht einmal als bloßen Ausfluß der „glühenden Liebe zur Gottesgebärerin“ gelten lassen und setzt voraus, daß Ildefonsus sich mit ihr gegen bestimmte zu seiner Zeit auftretende Ketzer gewandt habe. Der Verfasser der Geschichte der spanischen Ketzer [2]) stimmt ihm darin bei, indem er es mehr als wahrscheinlich findet, daß zur Zeit des Ildefonsus Parteigänger eines Jovinian und Helvidius in Spanien aufgetreten seien, also solche, welche behaupteten, daß Maria ihre Jungfräulichkeit bei der Geburt resp. nach der Geburt Jesu verloren habe. Wie dem auch sei — der Verfasser hat drei Typen von Gegnern im Auge und bekämpft sie der Reihe nach: außer dem „Jovinian“ und „Helvidius“ noch einen „Juden“, der natürlich noch viel entschiedener bekämpft werden muß als jene. Von eigentlicher Beweisführung, auch in dem scholastischen Sinne des Wortes, ist kaum die Rede — höchstens, daß nach dem Vorgange älterer Exegeten gewisse Stellen aus Genesis, Jesaias, den

---

[1]) De Virginitate perpetua S. Mariae adv. tres infideles lautet der volle Titel.

[2]) Alvaro Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles.

Psalmen u. s. w. herangezogen und gegen ihren eigentlichen Sinn verwertet werden. Dagegen überschüttet Ildefonsus die Gegner mit rhetorischen Ergüssen — wie das auch ganz naiv in der Überschrift zum 1. Kapitel ausgesprochen ist: Synonymorum torrente(!) ostendit, beatissimam Dei matrem in conceptu et partu virginem mansisse. Übrigens verdient es hervorgehoben zu werden, daß Ildefonsus des ehrlichen Glaubens ist, daß alles, was er an Ehre für Maria erkämpfe, der Ehre ihres Sohnes zugute komme, und Christi gottmenschliches Wesen nur unter der Voraussetzung der von ihm vertretenen Thesis völlig gesichert sei. In diesem Sinne operiert er gegen den „Juden“, um dann zum Schlusse in Kap. 12 sich direkt an Maria selbst zu wenden: „Jetzt komme ich zu dir, Jungfrau und Gottesmutter zugleich; vor dir falle ich nieder, die du das alleinige Werkzeug der Menschwerdung meines Gottes gewesen bist. ... Was er bei meiner Erlösung gewirkt hat, das hat er aus der Wirklichkeit deines Wesens gestaltet. (Quod in mea redemptione est operatus, in tuae personae veritate formavit.) Was für mich Erlöser, ist für dich Sohn geworden. Was zum Kaufpreis für mich wurde, ist aus deinem Fleische Mensch geworden. Um meine Wunden zu heilen, hat er aus deinem Fleische sich den Körper gebildet, welchen er den Wunden preisgäbe.“ [1]) .... So wird die Beteiligung Marias am Erlösungswerke hier ganz in der Richtung der Zeitanschauung weitergebildet. Dabei blickt ein ganz neues Moment, welches von größter Bedeutung für die Steigerung der Marienverehrung werden mußte, durch, besonders in demjenigen, was Ildefonsus gegen Ende seiner Schrift sagt: „Mir kommt zu, was durch Maria geschehen ist: nämlich sofern durch denjenigen die Natur Gottes sich mit der meinigen verband, durch welchen meine Natur an meinen Gott überging und dadurch der eine Christus zugleich Wort und Fleisch, Gott und Mensch wurde.“ [2]) .... Hier liegt also die Auffassung vor, daß unserer an sich vergänglichen Menschennatur Gottgemäß-

---

[1]) Vgl. bei Migne l. c., col. 105.

[2]) Bei Migne l. c., col. 108. Die Stelle ist etwas dunkel, aber ich glaube, daß ihr Sinn im obigen richtig wiedergegeben ist.

heit, also auch die Unvergänglichkeit, garantiert sei zwar in Christo, da er das Beispiel dafür aufgestellt und dies zum Zweck seiner Inkarnation gehabt, aber, sofern es sich um die Herausstellung der wirkenden Ursache handelt, durch keine andere als durch Maria, welche die Elemente dargeboten hat, an denen die Vereinigung des göttlichen Faktors mit dem menschlichen durchgeführt werden konnte. Somit stellt man sich vor, daß in letzter Reihe die Hoffnung der Christen auch auf ein ewiges Leben, die Hoffnung, daß „dieses Verwesliche anziehen werde das Unverwesliche", also die Begründung des Programms, womit das Christentum einst in die Welt trat und das Heidentum besiegte — auf der direkten Mitwirkung der Maria beruht!

Dem nämlichen Ildefonsus werden acht Sermone „De assumptione Virginis Mariae" zugeschrieben, in welchen die Tradition über die Himmelfahrt der Maria und den diesen vorangehenden Umgang mit den Aposteln im einzelnen verwertet ist. „An dem gemeinsamen Leben des Apostelkreises", heißt es in dem fünften dieser Sermone, „nahm die Jungfrau teil; bei jenen wohnte sie, ihnen teilte sie mit, was sie über Christi Thaten sicherer und genauer wußte als sie, um ihnen das Geheimnis eines so großen Mysteriums zu enthüllen, auf daß sie selbst daran glauben, es einleuchtender anderen erzählen, und, falls das angezeigt erschiene, es unzweideutig auch durch Schriften der Welt verkündigen sollten." [1]) Übrigens zeigt eine Stelle gerade in dieser fünften Predigt, daß dieselbe — und mit ihr dann auch wohl die übrigen — nicht von Ildefonsus herrührt. Wird doch der fälschlich dem heiligen Hieronymus zugeschriebene Brief an Paula und Eustachium „Cogitis me" hier erwähnt — ein Schriftstück, von dem wir jetzt zunächst nachweisen werden, daß es beträchtlich jüngeren Datums ist als Ildefonsus selber.

Jedenfalls ist dieser angebliche Brief des Hieronymus, welcher überschrieben ist: De assumptione B. Mariae Virginis [2]), weit

---

[1]) Bei Migne l. c.

[2]) Bei Migne, Patrol. Ser. lat. XXX (Opp. S. Hieronymi T. XI) col. 122—142.

ausgiebiger inbetreff der Lehrentwickelung als die Schrift des Ildefonsus. Daß freilich dieses Schriftstück nicht von Hieronymus sein kann, geht, abgesehen von anderen Gründen, schon daraus hervor, daß das Fest der Himmelfahrt Marias als allgemeine kirchliche Einrichtung vorausgesetzt wird [1]), von dem wir schon sahen, daß es weit späteren Ursprungs ist. Um nun die wirkliche Zeit der Abfassung zu bestimmen, sind wir auf innere Anzeichen angewiesen, und da lauten denn begreiflicherweise die Urteile der Litterarhistoriker sehr verschieden. (Vgl. Baronius ad a. 48.) Erasmus hatte aus dem Eingange der Schrift — der Verfasser drückt sich da mit übertriebener Bescheidenheit aus — auf einen Autor schließen zu sollen geglaubt, der, Grieche von Geburt, sich hier nur ausnahmsweise des Lateinischen bediene. Aber dagegen spricht nicht allein die Leichtigkeit, womit er doch thatsächlich die lateinische Sprache handhabt, sondern auch der Umstand, daß aus der Vulgata und aus den lateinischen Vätern zahlreiche Citate einfließen. Gegen Hieronymus aber oder einen seiner Zeitgenossen — manche denken an seinen Freund Sophronius oder einen späteren gleichen Namens — spricht das oben angeführte Moment so bestimmt, daß sie gar nicht in Betracht kommen können. Da ist denn eine andere Konjektur, welche zuletzt Scheeben (Dogmatik II, S. 477, A.) vertreten hat, nicht ohne Wahrscheinlichkeit: daß wir es hier mit einer Schrift zu thun haben, welche, indem sie gegen nestorianische Ansichten polemisiert, zugleich der adoptianischen Richtung den Boden zu entziehen sucht — also dann nicht vor die Mitte des 8. Jahrhunderts zu setzen sein würde. Nimmt man an, daß die Schrift einen solchen spezifisch polemischen Zweck hatte, so erklärt sich die Unterschiebung leicht: es galt, eine maßgebende Autorität für eine Position, welche in der Richtung der orthodoxen Lehraufstellung lag, zu gewinnen.

Denn die Lehre des Felix von Urgel von Christus konnte nicht umhin, einen Rückschlag auch auf die Lehre von Maria zu äußern. Nicht als ob Felix sich geweigert hätte, der Maria den Namen

---

[1]) l. c. col. 123 heißt es von dem „Collegium" der Nonnen, es solle ihm „in die tantae solemnitatis" die Festpredigt nicht fehlen.

„Gottesgebärerin“ zuzugestehen; will er doch sogar, um der Einheit mit dem „Sohne Gottes“ in der Person willen, dem Menschen Jesus den Namen „Sohn Gottes“ beilegen — aber Felix widerstrebt aufs äußerste der Vermischung der Unterschiede göttlicher und menschlicher Natur in Christo, und trifft damit auch die von Ildefonsus definierte Beteiligung der Maria am Heilswerke als derjenigen, die ihrem Sohne die menschliche Natur in einer der Vergottung fähigen Modalität mitgeteilt habe. Wie gefährlich demgemäß seine Lehre für die dogmatische Grundlage des Marienkultus hätte werden können, leuchtet ein — sie ist aber der mariolatrischen Richtung nicht gefährlich geworden, weil sie lediglich in den Reihen der Schultheologen debattiert und dann mit Gewalt unterdrückt worden ist, ehe sich auch nur herausgestellt hatte, ob sie überhaupt für das populäre religiöse Bewußtsein eine Bedeutung würde gewinnen können.

Jener angebliche Brief des Hieronymus nun, mag er sich bewußt oder unabsichtlich gegen adoptianische Aufstellungen wenden, bietet bis zu einem gewissen Grade den Inbegriff der Marienlehre auf orthodoxer abendländischer Seite gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts dar und verlangt deshalb eingehendere Beachtung. Bemerkenswert ist zunächst, daß (Kap. 2, Kol. 123) der Verfasser sich mit Entschiedenheit gegen die Zuverlässigkeit desjenigen Berichtes über die Himmelfahrt wendet, der im „Transitus“ enthalten ist. Übereinstimmend mit dem Gelasianischen Dekrete bezeichnet er diese Schrift als „apokryph“ — wodurch freilich die Glaubwürdigkeit des Berichteten noch nicht in Frage gestellt wird — und warnt obendrein davor, „Zweifelhaftes als sicher“ aus ihr zu entnehmen, „weil viele Lateiner aus Frömmigkeit und aus Lust am Lesen sie höher halten als sie sollten“ —, „da doch nichts Sicheres aus ihr entnommen werden kann, als daß am heutigen Festtage Maria glorreich ihren Leib verlassen hat“. [1]). Das ist offenbar gegen einen Gregor von Tours gemünzt. Die Frage, ob die Himmelfahrt

---

[1]) l. c. Kol. 123 . . . ne forte si venerit in manus vestras illud apocryphum „De transitu ejusdem Virginis“ dubia pro certis recipiatis: quod multi Latinorum pietatis amore, studio legendi charius amplectuntur:

leiblich oder bloß geistig erfolgt sei, bleibe offen — „viele unter uns zweifeln, ob Maria körperlich gen Himmel gefahren sei oder nach Verlassen des Leibes“. Wie aber oder wann oder von wem ihr Leib, der, wie der Augenschein lehre, sich nicht mehr in ihrem Grabe im Thal Josaphat vorfinde, entfernt, oder wohin er gebracht worden sei, oder ob er schon auferstanden sei, das wisse man nicht, wenn auch manche behaupten, ihr Leib sei schon auferweckt und mit seliger Unsterblichkeit im Himmel in Gemeinschaft mit Christus bekleidet. . . . . „Die Möglichkeit leiblicher Himmelfahrt der Maria leugnen wir nicht, weil ja bei Gott nichts unmöglich ist; aber worüber man sich ohne Gefahr in Unwissenheit befinden kann, das sollte man der Vorsicht halber lieber unter den frommen Meinungen belassen als unbedachtsam als Lehre festsetzen“ (Kol. 124).

Nun bleibt freilich dem Verfasser, wo er (vgl. Kap. 3 ff., Kol. 124 ff.) ohne Hilfe der im „Transitus“ niedergelegten Tradition die Himmelfahrt Marias beschreiben und glorifizieren will, blutwenig „Zuverlässiges“ übrig. „Fragt man“, meint er, „was Maria nach der Himmelfahrt des Herrn gethan habe, so ist eins sicher: daß sie Jungfrau blieb, heilig an Leib und Seele; denn sicher hat der Engel Gabriel sie als himmlischer Brautführer unberührt erhalten; und der Apostel Johannes, dem Christus sie vom Kreuze herab anvertraute, selbst keusch, auch sie keusch bewahrt. Der heilige Kreis der Apostel hat sie nicht verlassen; sie hat jenen intimere Aufschlüsse über Christi Menschwerdung gegeben (familiarius contulit de Christi Incarnatione), wenn sie gleich alles schon durch den heiligen Geist erfahren hatten. Wenn nun auch alle Apostel die heilige Jungfrau verehrt und ihr in Liebe gedient haben, so doch Johannes im weitesten Sinne und ganz besonders bis zum Ende ihres Lebens, da sie ihm anvertraut worden war, mit Recht als dem jungfräulichen Apostel. Freilich, ihre Jungfräulichkeit stand höher als die seinige, da sie eine fruchtbare Jungfräulichkeit gewesen ist.“ ... Von solchen Abschweifungen kommt

---

praesertim cum ex his nihil aliud experiri possit pro certo nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore.

der Verfasser dann wieder auf die einzige zuverlässige Notiz, welche wir über Maria aus der Zeit nach der Himmelfahrt des Herrn haben, zurück: daß sie mit den Aposteln, die vom Ölberge nach Jerusalem zurückkehrten, einmütig im Gebete zusammenblieb (Apg. 1. 12, 14). Wenn der Verfasser nun auch auf Wiedergabe der Einzelheiten aus dem „Transitus" verzichten will, so steht ihm — wie man sieht — doch nicht allein die Himmelfahrt Marias als historische Thatsache fest, sondern sie hat für ihn auch schon ihre bestimmte Bedeutung und Stellung in der Heilslehre. Denn er ermahnt die Zuhörerinnen: „Jauchzet und freuet euch, denn unaussprechlich hochgestellt regiert sie mit Christus in alle Ewigkeit ..., der ganze Erdkreis juble, weil an dem heutigen Tage für uns alle durch das Dazwischentreten ihrer Verdienste das Heil vergrößert worden ist." ... Das „voller Gnaden" des Engelsgrußes (Luk. 1, 28) versteht der Verfasser, wie viele vor und die meisten nach ihm, im aktiven Sinne: sie teilt aus der Fülle der ihr verliehenen Gnaden reichlich aus, da ja „sie den Himmeln Herrlichkeit, der Erde ihren Herrn gegeben, Frieden und Glauben der Völker wieder befestigt, dem Bösen ein Ende, dem Leben die Ordnung, den Sitten die Zucht wieder gebracht hat". Der wahre und höchste Sinn des Wortes aber liegt ihm darin, daß Maria als Werkzeug für die Ausgießung des heiligen Geistes auf alle gedient hat („per quam largo Sancti Spiritus imbre superfusa et omnis creatura", Kol. 127). Und in ähnlicher Weise wird auch das dritte Wort des Engels, „gebenedeiet unter den Weibern", ausgedeutet: „Alles, was von Fluch durch Eva über die Menschheit gekommen ist, hat Marias Segen weggenommen." So liegt des Verfassers Ansicht von Marias Teilnahme am Heilswerk in der uns bekannten von Irenäus inaugurierten Richtung.

Auch wo es sich um die Ausmalung des angeblichen Vorganges handelt, dem der Festtag gewidmet ist, verfällt der Verfasser, ohne es zu merken, ganz in die von ihm selbst als unsicher bezeichnete Tradition. „Dies ist der ruhmvolle Tag", heißt es Kol. 128, „an welchem Maria nach Verdienst erhöht ist über die Chöre der Engel, und weiter gelangte, als es unserer menschlichen Natur verstattet ist ... dahin, wo kein Heiliger, kein Engel oder Erz-

engel hingelangt ist." „Bei ihren Totenfeierlichkeiten" (exsequiae), heißt es Kol. 130, „versahen Engel den Dienst und alle Scharen der Himmlischen nahmen teil. ... Wenn Jesus Christus, um die Kraft seines Verdienstes zu bewähren, Engel zu den Begräbnissen von beliebigen Heiligen sendet, wie wir das häufig lesen: um wie viel eher ist dann zu glauben, daß am heutigen Tage die Menge der himmlischen Heerscharen der Mutter Gottes entgegengeeilt und in ihrem Lichtglanze sie zu dem ihr vor Grundlegung der Welt bereiteten Throne unter Lobliedern und Psalmen geführt habe." „Christus selbst nahm ja, wie man glaubt (!), teil an diesem Einzuge — er, der selbst geboten hat: Ehre Vater und Mutter!" (Kol. 130.)

Wenn der Verfasser in dieser Hinsicht dem Einflusse der im „Transitus" niedergelegten Tradition unwillkürlich unterliegt, ja, wenn er sie noch dadurch überbietet, daß er mit Sicherheit auf die Existenz eines jährlichen Gedenkfestes der Himmelfahrt Marias im Himmel selbst glaubt schließen zu müssen (Kol. 137: hunc diem solemnem superni cives ducunt pro ejus honore annuum), so bieten die nun folgenden Ausführungen auch noch einige Punkte, welche dogmengeschichtlich von besonderem Interesse sind. Zunächst folgt im Kap. 9 eine Ausführung über die Einheit des gottmenschlichen Wesens Christi, in welcher ein untrennbarer Zusammenhang dieser Lehre mit dem Beschluß von 431 behauptet wird: „Daß zwischen Christi göttlicher und menschlicher Natur eine unvermischte und ungeschiedene Einheit bestehe, ist katholische Lehre — dies glauben heißt aber die Mutter Gottes ehren, die uns den, der Gott und Mensch ist, geboren hat. Hätte sie nicht den wahrhaftig fleischgewordenen Gott geboren, so könnte sie nicht ‚Gottesgebärerin' genannt werden .... jenes ist aber so geschehen, daß die Substanz des göttlichen und die des menschlichen Faktors in dem Uterus der Maria in der Art unvermischt vereinigt würde, daß der Gott und der Mensch Christus eine Person ward." (Kol. 131.)

Es leuchtet ein, daß diese Ausführungen ihre bestimmte polemische Abzweckung haben. Gegen wen oder gegen wessen Richtung sie gemeint sind, das läßt der Verfasser denn auch im 11. Kapitel

deutlich genug durchblicken, wenn er die Zuhörerinnen ermahnt: „Ich beschwöre euch, führet keine Vermischung zwischen den beiden Naturen ein, denn der menschliche Faktor ist nicht göttlich und der göttliche ist nicht leidend . . . lasset aber auch ferne von euch sein den Glauben, daß Christus als Sohn Gottes ein anderer sein denn als des Menschen Sohn, zumal da die h. Schrift in ihm Gott und Mensch so verknüpft und in eins verkörpert, daß weder in seinem Wirken das Menschliche von dem Göttlichen, noch in seinem Leiden das Göttliche von dem Menschlichen getrennt werden kann" (Kol. 134). Diese Ausführung zeigt klar, daß wir hier eine bewußte Wendung gegen die adoptianische Lehre vor uns haben. Das wird noch durch die Schlußfolgerung in Kapitel 12 bestätigt, wo es nach weiterer Ausführung über die Untrennbarkeit der beiden Naturen heißt: „Als einer und der nämliche bleibt also der eingeborene Sohn, ungeschieden in beiden Naturen . . . nicht hat er als dieser Wunder gewirkt und als jener Menschliches getan, sondern als Gottes Sohn und als Menschensohn ist Christus einer und derselbe" (Kol. 135). Übrigens zielen diese Ausführungen nicht lediglich auf die in der spanischen und gallischen Kirche zutage getretenen adoptianischen Anschauungen ab, sondern sie sind gegen die von Nestorius und andern vertretene Scheidung der zwei Naturen in Christo gerichtet, denen schon das Konzil zu Chalcedon 451 mit seiner Bestimmung, daß der eine Christus in beiden Naturen *ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως γνωρίζεται* entgegen getreten war. Die Wurzeln jener Ketzerei lagen in den Schriften griechischer Theologen vor, und in zahlreichen nestorianischen und monophysitischen Gemeinden hatten deren Lehren auch ihren praktischen Ausdruck gefunden — so wendet sich denn der Verfasser unserer „Epistola" auch gegen diese griechischen Ketzer, indem er, sich dadurch mit voller Klarheit als Lateiner verratend, zu Anfang des 13. Kapitels sagt: „Ich habe etwas eingehender über die Lehre von der Inkarnation gehandelt, weil angesichts der Thatsache, daß viele in den orientalischen Kirchen sich in dem Schlamme jener Ketzerei wälzen, es besonderer Ermahnung bedurfte, daß ihr euch nicht die Wahrheit durch deren Gerede verdunkeln und durch ihr griechisches

Dreinfahren euch die lateinische reine Lehre verwirren lasset (graeco turbine Latinam confundere puritatem (Kol. 136).

Diese hochmütige Wendung gegen die griechische Theologie hat freilich, wie schon aus unserer Darstellung ersichtlich, den Verfasser nicht abgehalten, seinen Stoff zumeist aus den Darlegungen griechischer Theologen, sei es direkt, sei es indirekt, zu entnehmen. Überhaupt hat sich uns ja herausgestellt, daß nicht allein die Wurzeln der Marienverehrung im griechischen Boden haften, sondern daß auch die maßgebenden Schößlinge sich dort zuerst entwickelt haben und von dort erst auf abendländischen Boden verpflanzt worden sind. Ein Widerstand ist hier nur an ganz vereinzelten Punkten — z. B. sofern der im „Transitus" und im „Protevangelium Jacobi" niedergelegte Legendenstoff zeitweise fern gehalten wird — spürbar. Daß aber geringfügige Nuancierungen zwischen hier und dort bei gewissen Ansichten hervortreten, wird nicht überraschen. So liegt auch eine solche an der bei Pseudo-Hieronymus in Kapitel 14 folgenden Ausführung über Marias Martyrertum vor — hat Epiphanius das Wort Simeons von dem Schwerte, das ihre Seele durchbohren werde, trotz des Origenes Widerspruch von körperlichem Martyrium deuten wollen, um Maria nicht hinter der Schar der Marthyrer zurücktreten zu sehen (vgl. oben), so deutet Pseudo-Hieronymus (wie auch schon vor ihm Ildefonsus im 2. Sermo de Assumpt.) dasselbe von ihrem seelischen Mitleiden bei Christi Tod: Beata Dei genitrix, quia in ea parte passa est quae impassibilis habetur . . . plus quam martyr fuit (Kol. 138). Diese Behauptung ist in späteren Jahrhunderten mehrfach wiederholt und erweitert worden.

Abhängigkeit von den griechischen Theologen verrät auch der in der Entwickelungsgeschichte der Marienverehrung nicht unwichtige Alcuin († 804). Man hat von ihm vielleicht mit Recht vermutet, daß er am Ende gar selbst der Verfasser der pseudo-hieronymischen Abhandlung sei, die, wie wir sahen, gegen den Adoptianismus Front macht, dessen Bekämpfung Alcuin die „Sieben Bücher gegen Felix" gewidmet hat. Wie dem auch sei — über Maria hat er eine Reihe von Ausführungen, die schon deshalb von Wichtigkeit sind, weil sie in chronologisch kontrollierbaren Kontexten

vorkommen. So widmet er ihr in der Schrift De Fide S. Trinitatis das 14. Kapitel [1]), worin er, einer späteren Auseinandersetzung innerhalb der fränkischen Kirche zuvorkommend, aufstellt, daß Maria „salva integritate sui corporis“ ihren Sohn geboren habe, nachdem sie, wie die schneeweiße Wolle den Purpursaft der Schnecke aufnimmt, um dadurch kaiserlicher Majestät dienlich zu werden, so die zur Aufnahme des Höchsten vorbereitende Wirksamkeit des h. Geistes an sich erfahren [2]). Und schon vorher hatte er im 1. Kapitel desselben Buches mit großer Bestimmtheit dargelegt, welcher Art ihre aktive Beteiligung am Heilsprozeß gewesen sei — nämlich darin habe Marias erlöserische Thätigkeit bestanden: die menschliche Natur so rein zu gestalten, daß sie zur Vereinigung mit der göttlichen in Christo fähig wurde (vgl. bei Migne, B. 141, Sp. 38). Es ist für die Konsolidierung der Marienverehrung von der größten Bedeutung gewesen, daß diese Ansicht, wie wir sahen, von hervorragenden Theologen immer wieder bestätigt und eingeprägt wurde. Denn sie bildete die feste Grundlage für die Anerkennung der selbstthätigen Mitwirkung Marias zur Erlösung der Menschheit, und es ist kein Zufall, daß sie gerade von demjenigen Theologen aufs neue hoch erhoben wird, welcher eben im adoptianischen Streit dafür eingetreten war, daß Christus auch nach der menschlichen Seite seiner Natur als Sohn Gottes anerkannt werde. Wir werden bei der Darlegung der mariologischen Entwickelung innerhalb der nachkarolingischen Periode zur Zeit und im Zusammenhang mit den Abendmahlsstreitigkeiten alsbald erkennen, wie wichtig es für diese Lehre von Maria war, daß gerade jetzt von so hervorragender Stelle aus diese Ansicht wiederum zu einem Eckstein der Heilslehre gemacht wurde.

Unter den dem Alcuin zugeschriebenen Homilieen ist eine, De Nativitate Mariae, welche zwar im allgemeinen auf dem nämlichen Boden steht wie des Pseudo-Hieronymus Epistola, auch

---

[1]) In der Regensburger Ausgabe seiner Werke (1777) im 1. Bde., S. 731; bei Migne, Patr. Ser. Lat. T. 141, col. 46.

[2]) Das Bild von der purpurgefärbten Wolle ist zuerst von Pseudo-Hieronymus in der obigen „Epistola“ auf Maria angewandt worden — vielleicht ein Zeichen dafür, daß Alcuin auch diese verfaßt hat!

gleich dieser den Liber de transitu und dazu das Protevangelium Jacobi als apokryph ferngehalten wissen will, aber wenigstens an einer Stelle eine weit spätere Abfassung deutlich zu verraten scheint. Es wird nämlich (bei Migne, B. 141, Sp. 1302) behauptet, daß Maria „peperit clauso uteri claustro“ — eine Ansicht, die zwar in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts infolge von Radberts Streit mit Ratramnus allgemeinen Anklang zu finden begann, bis dahin aber der abendländischen Kirche, auch den echten Schriften des Alcuin, fremd war [1]).

Zu weiteren dogmatischen Festsetzungen betreffs der Maria auf Konzilien ist es im Verlauf unserer zweiten Periode nicht gekommen. In Chalcedon 451 wurden die Beschlüsse von Ephesus bestätigt und insbesondere auch die Lehre derjenigen, „welche der Satan verleitet hat, daß sie die Geburt Gottes aus der Jungfrau leugneten und den Namen *θεοτόκος* verwarfen“, verdammt (Mansi, VII, 455 sqq.). In den Anathematismen des fünften allgemeinen Konzils, zu Konstantinopel 553, wird der Ausdruck *θεοτόκος* mehrfach angewendet und in dem sechsten dieser Anathematismen genauer umgrenzt. Überhaupt ist er seit 431 der stehende Beiname Marias geworden, und erst durch den adoptianischen Streit erfuhr dieser Brauch zeitweise im Abendlande eine Störung. Mittlerweile aber war innerhalb der griechischen Kirche die umfassende Reaktion auch gegen den mariolatrischen Gedanken erfolgt, wie die Bilderbekämpfung sie in sich schließt. Die Bedeutung dieser tiefgreifenden Bewegung für unsere Frage und die Thätigkeit der verschiedenen für und wider gehaltenen Synoden wird zum Schluß unserer Darstellung von dem Gesamtverlauf in dieser zweiten Periode erfolgen.

---

1) Der Ausdruck von dem Thore, welches geschlossen bleiben soll (Ezech. 44, 2) wird zwar schon von Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und [Pseudo-] Augustin auf Maria angewandt, aber doch nur in dem allgemeinen Sinne, daß sie trotz der Geburt Jesu Jungfrau geblieben sei. In dem speziellen Sinne, wo der Ausdruck besagen will, sie habe utero clauso geboren, wendet, so viel ich sehe, erst Johannes von Damaskus ihn an (Orat. I de Assumptione, bei Migne, Ser. II, Bd. 96, Sp. 711 f., n. 16). Betreffs der weiteren Verwendung des Ausdrucks vgl. Marracci, Polyanthea Mariana s. v. Porta.

Nachdem die mariolatrische Richtung durch den Beschluß von Ephesus ihre kirchliche Anerkennung gefunden hatte, ist sie im Lauf der folgenden Zeiten auch in einer Anzahl von Festen zur Ehre Marias zum Ausdruck gekommen.

In die erste Reihe tritt dabei, wenn auch nicht der Zeit so doch der Bedeutung und Verbreitung nach, das Fest der *κοίμησις*, lateinisch als das der Dormitio, Transitio, des Transitus oder der Depositio später als das der Assumptio bezeichnet. Der vorletzte dieser Namen giebt uns einen beachtenswerten Wink: depositio ist ein von der Bestattung der Martyrer hergenommener Ausdruck, und der Tag ihrer depositio ist der hohe Freudentag, an welchem die dankbare Nachwelt den Heldentod der Bekenner zu feiern pflegt. Das mag der mariolatrischen Zeitrichtung den Anlaß gegeben haben, dahin zu streben, daß auch für Maria ein Festtag der Depositio hergestellt werde. Konnte sie aber mit den Martyrern, deren Todestag man als den Geburtstag zu einem höheren himmlischen Leben zu feiern pflegte, nicht inbezug auf die freiwillige Hingabe ihres Lebens in die Reihe treten, so mußte ein anderer Weg gesucht werden, auf dem es möglich würde, ihr auch hier den Vorrang zu sichern: es bot sich als Auskunft die Statuierung einer der auch sonst beliebten Parallelen zu Christus selbst. Christus hat den Tod überwunden und ist den Seinigen das Siegel und der Hoffnungsanker der eigenen Auferstehung und eines jenseitigen ewigen Lebens geworden. Er ist durch Tod zur Auferstehung, durch Auferstehung zur Himmelfahrt hindurchgedrungen — das ist jahrhundertelang im Glauben der Christenheit sein einzigartiges, königliches Prärogativ gewesen, die große Siegesthat, wodurch er weit mehr und weit Fundamentaleres leistet, als alle Martyrer leisten konnten. Jetzt soll Maria diesen Vorzug mit ihm teilen! Die schon lange in populärer Form bestehende aber von den kirchlichen Autoritäten teils unberücksichtigt gelassene teils, wie wir sahen, sogar bekämpfte Tradition wie der „transitus Mariae“ sie enthält, wird mehr und mehr zu Ansehen gebracht. Während noch am Ende des 5. Jahrhunderts Gelasius diese Schrift unter diejenigen setzte, welche „non solum repudiata, verum etiam ab omni Romana catholica et apostolica ec-

clesia eliminata atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis indissolubili vinculo in aeternum damnata" seien, — errang sich die in ihr niedergelegte Tradition, obwohl sie jedes biblischen oder sonst zuverlässigen Rückhaltes entbehrte, im Lauf des sechsten und siebenten Jahrhunderts das größte Ansehen, und damit auch ein sie deckender Name nicht fehle, wird sie jetzt („ab otioso quopiam" meint Baronius, Ann. ad a. 48) dem Bischof Melito von Sardes aus dem zweiten Jahrhundert, dem einzigen unter den „kleineren" Apologeten, welcher Maria erwähnt (s. oben S. 13), ja sogar noch kühner dem Apostel Johannes zugeschrieben. Und je weiter man sich von der Zeit der altchristlichen Kirche entfernte, um so zuversichtlicher schmiedete man Beweise zugunsten dieser Erfindungen: der im Karolingischen Zeitalter auftauchende, dem h. Hieronymus untergeschobene Brief ad Paulam et Eustochium, nimmt, wie wir oben nachwiesen, den Stoff des „Transitus", obwohl er diese Schrift selbst in Übereinstimmung mit Gelasius als apokryph bezeichnet, doch im ganzen herüber, deckt ihn also mit dem Namen des Hieronymus. Und neben dem gelehrtesten unter den altlateinischen Vätern sollte auch der theologisch bedeutendste, Augustinus, nicht fehlen als Zeuge für den „Transitus" — auch ihm schob man eine Abhandlung De Assumptione M. V. unter, welche beweisen will, daß die im „Transitus" berichtete Himmelfahrt wenigstens möglich gewesen sei [1]). Endlich wurden noch zwei dieselbe voraussetzende und feiernde Homilieen dem „Vater der Orthodoxie", Athanasius, untergeschoben [2]) und in das Chronikon des Eusebius ein Passus eingesetzt, des Inhaltes, daß „im Jahre 48 die Jungfrau Maria gen Himmel gefahren, wie einer geschrieben hat, dem es nach seiner Angabe offenbart worden ist". So hatte man denn die glänzendsten Namen des kirchlichen Altertums als Vertreter der rein auf Erfindung beruhenden Tradition glücklich zusammengebracht.

---

[1]) Migne, Opp. Aug. T. VI, col. 1142 sq. Wahrscheinlich gehört diese Abhandlung der Zeit Karls des Großen an.

[2]) Opp. Ath. T. II, pp. 393, 416 der Bened. Ausg. [Paris 1698].

Kehren wir aus diesem unheimlichen Wuste von Unterschiebungen und Umdatierungen zur historischen Wahrheit zurück, so ist es, wie schon erwähnt, Gregor von Tours, welcher in seinem Werke De Gloria Martyrum L. I, cap. 4, genau hundert Jahre nach dem Erscheinen des Gelasianischen Dekretes, ohne sich um das dem „Transitus" applizierte Verdammungsurteil zu kümmern, den Stoff des „Transitus" in freierer Form herübernimmt. Ob das lediglich eine persönliche Vorliebe seinerseits für den Stoff gewesen sei und keinerlei Maßstab für die Denkart und Neigung der dermaligen fränkischen Geistlichkeit überhaupt abgeben dürfe, wie Mensinga (De Vereering van Maria, I, p. 142 [Haarlem 1846]) meint, möchte ich bezweifeln; jedenfalls hat Gregor wie nach anderen Seiten hin — z. B. zur Popularisierung desjenigen Erzählungsstoffes, welcher in den Miracula Martini, den Vitae Patrum und den Schriften De gloria Martyrum und De gloria Confessorum enthalten ist — so auch für die Verbreitung der im „Transitus" enthaltenen Legenden wesentlich mitgewirkt. Dagegen kann auch nicht der Umstand in Betracht kommen, daß Gregor selbst in einzelnen Punkten von der in der ursprünglichen Form des „Transitus" recipierten Tradition abweicht: denn die Abweichung führt sich nur darauf zurück, daß Gregor den Herrn etwas früher, als dies dort zu geschehen pflegt, an der Aktion behufs Überführung der Maria in den Himmel teilnehmen läßt. Freilich unterscheidet sich Gregors Darstellung — und das ist wichtiger — auch von der späteren in die abendländische Kirche übergegangenen Tradition: nach ihm hat Christus durch des Engels Michael Vermittelung nur die Seele Marias in den Himmel übergeführt — nach der späteren Tradition hat auch der Leib Marias an dieser Translocierung teilgenommen.

In der abendländischen Kirche ist aber die Herübernahme des Festes in die kirchliche Ordnung zum Teil erst sehr spät erfolgt: läßt doch ein Capitularium Karls des Großen bei Aufzählung der allgemeinen Feste die Frage noch offen, ob die „Himmelfahrt Marias" als solches gefeiert werden solle [1]).

---

[1]) Capit. ab Ansegiso collecta, bei Migne, Patrol. Ser. lat. T. 97,

Zwei andere ebenfalls hohe Marienfeste sind auch in der auf das Ephesinische Konzil unmittelbar folgenden Periode und sogar noch etwas früher als das der Himmelfahrt eingeführt worden — das von Maria Lichtmeß und das der Verkündigung. Sie haben mit einander gemein, daß sie Tage feiern, welche ebensowohl, ja in erster Linie, für das Leben von Marias Sohn wie für das ihrige in Betracht kommen, wie denn bei dem ersten derselben, der ursprüngliche griechische Name (Ὑπαπαντή) noch deutlich kundthut, daß es um der „Darstellung" des Kindes Jesus willen, nicht um der „Purifikation" seiner Mutter willen eingerichtet worden ist. Was die Zeit seiner Einführung angeht, so schwanken die Angaben: nach Cedrenus [1]), einem Historiker des 11. Jahrhunderts, hat Kaiser Justin 526, nach den anderen byzantinischen Historikern Theophanes [2]) und Nicephorus Callisti [3]) jedoch sein Sohn Justinian 541 oder 542 das Fest zu einem obligatorischen und allgemeinen gemacht. Die letztere Nachricht wird von den meisten späteren Historikern herübergenommen, und auch die Magdeburger Centuriatoren lassen das Fest, obwohl sie es sowohl dem einen wie dem andern jener beiden absprechen, doch zur nämlichen Zeit, um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, durch Papst Vigilius († 555) eingeführt sein [4]).

Auch hier wieder hat es nicht an späteren Versuchen gefehlt, durch trügerische Unterschiebung den Schein früheren Vorhandenseins des Festes in der Kirche zu erwecken — dem Athanasius und Cyrillus von Jerusalem, dem Amphilochius, Gregor von Nyssa und Ambrosius, sämtlich dem 4. Jahrhundert angehörend, sind Homilieen zur Feier des „Occursus", wie der ältere lateinische Name lautet, untergeschoben worden — aber Baronius selbst erklärt, daß kein griechischer oder lateinischer Kirchenvater

---

col. 533 sqq. Möglich ist freilich, daß der Ausdruck: de Festo Assumptionis interrogandum relinquitur — sich bloß auf den Tag bezieht, der noch nicht ganz fest stand.

[1]) Historiarum Compendium (Paris 1647), p. 366.

[2]) Chronographia (Paris 1655), p. 188.

[3]) Hist. Eccl. XVII, c. 28.

[4]) Cent. VI, col. 673 (Basel 1562).

vor Justinian eine Festpredigt auf den „occursus" hinterlassen habe [1]). Über die spezielle Veranlassung des kaiserlichen Gebotes der Festfeier sind wir ganz im Unklaren. Möglich, daß die heftigen Erdbeben zur Zeit des Justin und Justinian, von welchen die byzantinischen Chroniken berichten, die erschreckte Menge zur eifrigeren äußeren Verehrung auch derjenigen, welche schon eine so hohe Stelle im religiösen Denken einnahm, getrieben haben.

Das dritte große Fest, das der „Verkündigung" (*Εὐαγγελισμός*), findet sich zuerst im 7. Jahrhundert vor. Freilich auch bei ihm fehlt es wieder nicht an Versuchen der Vordatierung, sofern schon Gregor dem Wunderthäter, sowie Athanasius u. a. eine Reihe von Festpredigten auf die „Verkündigung" untergeschoben worden sind [2]). Das zehnte Konzil von Toledo aus dem Jahre 656 bietet in dem ersten Kapitel seiner Akten den frühesten gesicherten Beweis für das Vorhandensein des Festes in der spanischen Kirche. Das Konzil erklärt nämlich, da dieses Fest bislang nicht auf denselben Tag im ganzen Lande gefeiert werde, so solle von jetzt ab der Termin dafür allgemein in die Oktave vor Weihnacht gelegt werden; im Frühjahr wie bisher vielfach, dürfe man es nicht länger feiern, weil ein altes Konzil [nämlich das von Laodicea 366 oder 367 im 51. Kanon] die Begehung in der Fastenzeit verbiete [3]). Diese Rücksicht hat freilich nicht vorgehalten: was Augustin zuerst als wahrscheinlich erklärte, nämlich daß der 25. März als der Tag der Empfängnis Jesu anzusehen sei, und

---

1) Baronius, Martyr. ad 2. Febr. — Dieser Historiker stellt übrigens die unbegründete, den Angaben der griechischen Chronisten widersprechende, Konjektur auf, daß das Fest durch Papst Gelasius an Stelle der abgeschafften heidnischen Lupercalia eingerichtet worden sei. Ob er dadurch des Gelasius Dekret gegen den „Transitus" vergessen machen will?

2) Gregorii, Opp. Paris 1622, p. 9. „Sermones tres in Annunciat. S. M. V." Vgl. dazu Bellarmini, De Script. Eccles. Op. I. VII, p. 39 sq. Col. Agripp. 1617. — Athanasius, Sermo in Annunciat. S. Dom. Nostrae Deiparae, Opp. I. II, p. 393 ed. Bened. Paris 1698.

3) Der Kanon sagt: *οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ μαρτύρων γενέθλιον ἐπιτελεῖν.* Der Begriff des Martyrerfestes wird hier auf alle derartigen kirchlichen Feste ausgedehnt.

was einfach die Konsequenz der seit Chrysostomus' Zeiten in der ganzen Christenheit — mit Ausnahme der armenischen Kirche — üblichen Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember war, das ist auch schließlich bei unserem Feste maßgebend geworden und wurde dann im Jahre 692 auch offiziell durch den Beschluß einer trullensischen Synode bestätigt. Freilich in der ganzen Kirche ist das Fest auch im 8. und 9. Jahrhundert noch nicht so gefeiert worden — wenigstens zählt weder das oben angeführte Kapitular Karls des Großen, noch das Festverzeichnis des Mainzer Konzils von 813 im 36. Kanon unser Fest als solches mit auf (Mansi XIV, 73). In dem Namen des „Verkündigungsfestes" ist schon angedeutet, daß es sich hier um ein spezifisch marianisches Fest handelt, bei welchem die Rücksicht auf Christus in zweite Linie tritt. In dieser Hinsicht steht es dem vierten der großen Marienfeste gleich, dem ihrer Geburt, welches letztere sich übrigens dadurch wieder von ihm unterscheidet, daß es gleich dem der Himmelfahrt seinen Anlaß und Stoff nur aus apokryphischen, nicht neutestamentlichen, Quellen schöpft.

Das Fest zu Ehren von Marias Geburt ist unter den großen das einzige und ist überhaupt das erste, dessen Einrichtung auf einen römischen Papst zurückgeführt wird. Ein Mönch, so meldet die Tradition, sei zu Sergius I. gekommen, um ihm zu berichten, daß er seit mehreren Jahren in der Nacht auf den 8. September Gesang der Engel vernommen und endlich die Botschaft erhalten habe, dieser Gesang erfolge zu Ehren Marias, deren Geburtstag von den Engeln so gefeiert werde. Der Papst habe daraufhin im Jahre 695 dieses Fest eingerichtet, „auf daß wir Menschen zugleich mit den Engeln es feiern möchten" [1]). Übrigens ist auch dieses Fest erst nach und nach zu allgemeiner Geltung in der abendländischen Kirche gelangt: unter Karl dem Großen zur Zeit der erwähnten Mainzer Synode war es in dem fränkischen Gebiete noch nicht oder doch nicht allgemein eingeführt [2]). Eine nach

---

[1]) Vgl. Durandus, De divin. Offic. L. VII, c. 28. Marracci, Pontif. Mariani (Rom 1643) s. n. Sergius I.

[2]) Es fehlt bei Ansegis. Collect. Capit. I. § 158; II, § 33.

der üblichen Praxis auf einen früheren Verfasser zurückdatierte und auch im römischen Brevier dem h. Augustin zugeschriebene Festpredigt ist unecht[1]). Was den Stoff betrifft, aus dem die späteren Festreden zu schöpfen pflegen, so fand er sich in der populären Tradition reichlich vor im Protevangelium des Jakobus und im apokryphischen Evangelium von Marias Geburt. Dort werden mit Vorliebe Parallelen in der angeblichen Verkündigung, Geburts- und Erziehungsgeschichte Marias zu dem, was teils in unseren kanonischen, teils aber auch in den apokryphischen Evangelien von dem Kinde Jesus erzählt wird, gezogen resp. erfunden.

Über die Einführung und Bedeutung der kleineren Marienfeste mögen einige flüchtige Notizen genügen. Sie gehen entweder auf Dichtungen und Erfindungen zurück, mit welchen die apokryphische Litteratur unserer mangelhaften Kenntnis über Leben und Ergehen der Maria zuhilfe zu kommen sucht, oder sie feiern angebliche besondere Erweisungen ihrer Macht und ihrer Geneigtheit, den ihr Ergebenen Hilfe zu senden.

Da ist es denn wieder die griechische Kirche, in welcher der Geist der Mariolatrie noch zu verschiedenartigen anderen Gestaltungen gedrängt und sich noch in einer Reihe von kleineren Festen auch liturgischen Ausdruck geschaffen hat. Das Fest der Darstellung Marias im Tempel (*τὰ εἰςόδια τῆς Θεοτόκου*) als Parallele zu dem der Darstellung Jesu [2. Februar] gestiftet, welches doch auch schon in ein lediglich der Mutter geltendes Fest umgewandelt worden war, soll 730 in Konstantinopel eingeführt worden sein. Im Abendlande, wo das Protevangelium des Jakobus, auf dessen Tradition es ruhte, durch Gelasius als apokryph aus der Reihe der kirchlich verwendbaren Schriften ausgestrichen worden war, hat es erst im späten Mittelalter Eingang gefunden, und es ist ihm sogar im 16. Jahrhundert begegnet, daß ein Papst (Pius V.) es aus der Reihe der römischen Kalenderfeste gestrichen hat, worauf freilich ein anderer (Sixtus V.) es wieder aufnahm. Die Legende versetzt übrigens diese „praesen-

---

1) Sermo de Sanctis XVIII, bei Migne, T. V, col. 2104 sqq.

tatio" des Kindes Maria in dessen drittes Lebensjahr, und auf noch etwas reiferer Entwickelungsstufe hat der große Künstler, der auch Marias Himmelfahrt unvergleichlich dargestellt hat, das Kind aufgefaßt, wie es von einem Strahlenkranze umgeben die Stufen des Tempels hinaufschreitet, in dem es ein Heim finden soll, bis der weltbewegende Zeitpunkt heranrückt [1]).

Erinnert somit die „praesentatio" an den Beginn der speziellen Vorbereitung Marias zu ihrem Berufe, der Welt den Heiland zu gebären, so tritt als Erinnerung an den Beschluß dieser Vorbereitung ein anderes, *ἡ σύναξις τῆς Θεοτόκου καὶ τοῦ Ἰωσήφ*, wahrscheinlich gleichzeitig mit jenem entstanden, in den Kreis der Feiertage. Auch hier wieder der Versuch einer Vordatierung — sofern man eine angeblich von Epiphanius gehaltene Homilie zu diesem Feste aufweisen wollte. In die abendländische Kirche ist dieses Fest nicht herübergeführt worden. Ebenso wenig ist dies mit zwei weiteren, dem der „Niederlegung des Gewandes Mariä" (*Κατάθεσις ἐσθῆτος τιμίας τῆς θεοτόκου*) und der „Niederlegung des Gürtels" (*Κατάθεσις τῆς τιμίας ζώνης*) der Fall. Dagegen hat auch wiederum der mariolatrische Geist in der abendländischen Kirche eine nicht unbeträchtliche Zahl von eigenartigen liturgischen Früchten aufzuweisen, die aber ohne Ausnahme erst der dritten Periode, dem nachkarolingischen Zeitalter, zugehören und an geeigneter Stelle Beachtung finden werden. Gemeinsam ist endlich beiden Kirchen das Fest der Empfängnis Mariä (8. Dezember), als *σύλληψις τῆς ἁγίας Ἄννης* oder „Conceptio Mariae Virginis", welches in der römischen Kirche seit der Definition der „unbefleckten Empfängnis" 1854 zu einem der „großen" Festtage geworden ist.

Um die Zeit, als die Lehre von der „unbefleckten Empfängnis" in der römischen Kirche durch päpstlichen Akt als verbindliches Dogma definiert wurde (1854), beschäftigte man sich auch eifrig mit der Geschichte dieses Festes, um das höhere Altertum als Zeugen für jene Lehre anrufen zu können. Derjenige, welcher damals am eingehendsten diesen Gegenstand behandelt hat, Passaglia

---

[1]) Tizian (in der Accademia di belle arti in Venedig).

in dem dritten Bande seines großen Werkes [1]), weiß doch für die offizielle Feier des Festes in der griechischen Kirche keinen sicheren Nachweis zu liefern, der uns über das achte Jahrhundert hinaus zurückführte, wo es in dem Typikon des Abtes Nikon erwähnt wird (S. 1748 f.). Denn wenn er nach Assemann [2]) auf gewisse „vor dem 8. Jahrhundert gefertigte" Evangelienhandschriften hinweist, die zum Schluß auch dieses Fest erwähnen, oder wenn er auf die Menaeen verweist, welche Bruchstücke von Germanus, Johannes Monachus u. a. enthalten zum Preise der „conceptio S. Annae" (S. 1750) oder auf ein Gedicht des Andreas von Creta, „Canon S. Annae" (ebend.), so haben wir damit keinen Beweis für die Allgemeinheit einer solchen kirchlichen Feier, die doch bewiesen werden soll. Was den Occident betrifft, so schreibt Martenius [3]) wohl mit Recht die Einführung des Festes dem Einfluß des Ildefonsus von Toledo, also dem 7. Jahrhundert zu; freilich, zu einem allgemeinen ist es damals noch keineswegs geworden: denn wir hören, daß noch 1059 auf einer Mainzer Synode, welcher Papst Leo IX. anwohnte, „inter alia instituitur festum conceptionis B. Mariae Virginis". Der terminus a quo bleibt dunkel — vor dem 8. Jahrhundert aber ist es keinenfalls auch nur in weiterem Umfange in der abendländischen Kirche gefeiert worden.

Schon im Verlauf unserer ersten Periode zeigte sich, wie die darstellende christliche Kunst der allmählichen Entwickelung des Gedankens der Marienverehrung folgte, wie sie die Mutter des Herrn, welche anfangs nur als Glied einer Komposition, d. h. in ihrer Beziehung zu Thatsachen der evangelischen Geschichte, für sie in Betracht kam, noch vor dem Zeitpunkte des Ephesinischen Konzils aus diesem Zusammenhange gelöst und als einen selbständigen Gegenstand der Verehrung gestaltet hat. Indem nun die durch den Konzilsbeschluß gekennzeichnete Strömung mehr und mehr Raum

---

[1]) **Passaglia**, De Immaculato Deiparae S. V. Conceptu, T. III. Rom. 1855, p. 1745—1944.

[2]) Kalend. univ. Eccl. T. V, p. 434.

[3]) De antiqua eccl. discipl. in div. celebr. officiis, c. 30, § 12.

im christlichen Kirchenwesen gewann, und einerseits die theologische Litteratur sich mehr und mehr mit Maria und den sie betreffenden Fragen beschäftigte, anderseits jene glänzende Reihe von Festen ihr zu Ehren nach und nach in den Umkreis des Kirchenjahres aufgenommen wurde — wandte sich die darstellende Kunst mit neuem Eifer diesem Gegenstande zu und fixierte auch ihrerseits die Tradition über diese Feste, wie sie bei den üblichen Festpredigten durch die Theologen immer wider vorgetragen wurde. Wir sind noch in der Lage, für jedes der Hauptfeste eine Reihe von bildlichen Darstellungen für unsere Periode aufzuweisen. Dabei sind zwar am häufigsten vertreten diejenigen Feste Marias, welche zugleich Erinnerungstage ihres Sohnes sind — Verkündigung, Geburt und Darstellung Christi —, aber auch die Himmelfahrt Marias hat schon mehrfache bildliche Darstellungen aufzuweisen.

Die älteste Darstellung der letzteren [1]), von der wir Kunde haben, geht in das achte Jahrhundert zurück. Anastasius Bibliothecarius ist es, der in der Vita Hadrians I. († 795) sie mit folgenden Worten erwähnt: „In Ecclesia sanctae Dei genitricis ad Praesepe fecit vestes duas super altare majore, unam ex auro purissimo atque gemmis, habentem Assumptionem s. Dei genitricis ...“ Wie das Bild beschaffen gewesen, sagt er nicht; auch von einem zweiten derartigen Bilde, welches der Nachfolger Hadrians, Leo III., gestiftet habe, erwähnt der Liber pontificalis nur, daß es dargestellt habe historiam transitus sanctae Dei genitricis, mirae magnitudinis et pulchritudinis, decorata ex gemmis pretiosis et margaritis, ornata cum periclysi de chrysoclavo et in circuitu lista de chrysoclavo“. Ähnliche Dekorationen hat nach demselben Gewährsmanne Paschalis I. († 823) in Sta. Maria Maggiore und Benedikt III. († 835) in S. Maria in Trastevere anbringen lassen. Wie die Scene im einzelnen gestaltet war, hören wir nicht, nur soviel wissen wir, daß solche Arbeiten damals vorzugsweise in Konstantinopel gefer-

[1]) Man vgl. Garrucci, Storia dell' arte cristiana (6 Bde.), passim; ferner: Rohault de Fleury, La Sainte Vierge (Paris 1878), wo das Material gesammelt ist.

tigt wurden, woher die Päpste auch jene zweifelsohne bezogen haben. So werden wir denn darauf verzichten müssen, an noch vorhandenen gesicherten Beispielen die Art der malerischen Darstellung der Himmelfahrt Marias für unsere zweite Periode nachzuweisen — wenn wir nicht die Elfenbeintafel des gegen Ende des 9. Jahrhunderts verstorbenen kunstfertigen Tutilo von Sanct Gallen mit der Aufschrift „Ascensio sancte Marie" als jedenfalls hart an ihre Grenze fallend, in Betracht ziehen wollen. Die Komposition derselben ist sehr einfach: Maria in dem Habitus einer Orans ist von je zwei Engeln rechts und links umgeben; eine Pflanze zur Seite mag das Paradies andeuten. Die obige Aufschrift ist zur Kennzeichnung des Gegenstandes, wie man sieht, allerdings erforderlich [1]).

Wenn es so dürftig mit den Darstellungen der Himmelfahrt Marias oder doch mit unserer Kenntnis derselben bis auf die spätere Karolingerzeit aussieht [2]), so erklärt sich das aus dem uns bekannten Umstande, daß gerade dieses Fest im Abendlande erst sehr spät in allgemeine Aufnahme gekommen ist. Bezüglich der übrigen läßt sich in der That eine ergiebigere Nachlese halten. Dem Feste der Purifikation, welches nicht getrennt werden kann von dem der Darbringung Jesu im Tempel und dem eine spezielle Darstellung auf dem Triumphbogen in St. Maria Maggiore nicht gewidmet ist, wie dies Rohault de Fleury [3]) meint, dienen zugleich einige wenige Darstellungen der Darbringung aus dem 8. und 9. Jahrhundert [4]). Zahlreicher dagegen mögen die Darstellungen der Verkündigung und der Geburt Christi gewesen sein, da uns jetzt noch solche aus jedem der vier Jahrhunderte, welche unsere

[1]) Rohault de Fleury, durch de Rossi auf das Vorhandensein des Werkes aufmerksam gemacht, hat die Scene in der „Sainte Vierge" I, Taf. 58 abgebildet.

[2]) Als in Verbindung mit der Himmelfahrt, weil deren letztes Ziel bezeichnend, gedacht ließen sich noch die „thronenden" Marien anführen, von denen im Dict. of Christ. Ant. II, 1154 eine aus dem 8. Jahrhundert abgebildet ist.

[3]) La Sainte Vierge I, 146^{b}.

[4]) l. c. I, 147^{b}.

Periode umfaßt, übrig sind. Die Verkündigung sieht man auf dem Triumphbogen in St. Maria Maggiore (5. Jahrhundert), auf einer Elfenbeinschnitzerei der Trivulzischen Sammlung in Mailand [1]) (5. oder 6. Jahrhundert) und mehreren anderen in Paris und Florenz [2]); sodann auf einem Smaragd-Intaglio, das wohl aus dem 7. Jahrhundert, sowie in zwei venetianischen Codices, welche aus dem 8. Jahrhundert stammen [3]); auch die gleichzeitig gebaute Kirche der Heiligen Nereus und Achilles in Rom stellt sie auf ihrem Triumphbogen dar. Endlich aus dem neunten mag noch erwähnt werden die Darstellung auf dem Mailänder Paliotto, d. h. der prächtigen in Silber und Goldblech gearbeiteten Bekleidung des Hauptaltars in S. Ambrogio, welche von einem deutschen Künstler herrührt — Maria nimmt da, in einer Pergola sitzend, ein Buch in der Linken, die Ankündigung des Engels entgegen [4]). Noch andere Beispiele könnten aufgeführt werden, allein die vorstehenden genügen, um die Beliebtheit dieses Gegenstandes schon in unserer zweiten Periode zu zeigen.

Und einer nicht geringeren Beliebtheit haben sich auch die Scene der Geburt Jesu und die sich daran knüpfenden Nebenscenen erfreut. In wie hohem Maße dies bezüglich der Magierscene schon in der ersten Periode der Fall war, haben wir gesehen. Und teils mit, teils ohne diese Staffage geht die Darstellung der Scene mit der Krippe weiter, bei welcher nun Ochs und Esel kaum noch fehlen. Fleury führt als aus dem 5. Jahrhundert stammend drei Elfenbeinschnitzereien mit der Geburtsscene an [5]), deren chronologische Kontrolle mir im Augenblick nicht möglich ist; für das sechste hat er in seiner Auslese ebenfalls drei Darstellungen, für das siebente giebt er vier u. s. w. [6]).

Werfen wir noch einen Blick auf diejenigen Mariendarstellungen, welche außer Verbindung mit ihren Festen stehen, (von denen übri-

---

[1]) l. c. I, 79[a]; Taf. VII.

[2]) l. c. I, 79[b].

[3]) l. c. I, 80[a].

[4]) Vgl. a. a. O. Taf. X.

[5]) l. c. I, 127[a].

[6]) La sainte Vierge I, 128—129.

gens auch das der „Visitation“ der Elisabeth durch Maria einen sehr beliebten Gegenstand bildete), so wird man natürlich auch von diesen in den griechischen Kirchen, welche beim Schluß unserer Periode eben am Ende des mehr als hundertjährigen Bilderstreites standen, nicht viele erwarten dürfen. Dagegen ist es auffallend, daß Rom nicht zahlreichere Darstellungen aus jener Zeit aufweist. Es ist, als ob man mit den Mosaiken des grandiosen Triumphbogens in Sta. Maria Maggiore nicht habe in Konkurrenz treten wollen. Das älteste Beispiel einer isolierten, freilich im Zusammenhang mit der ganzen Komposition gedachten Marienfigur bildet die prächtige in der Venantiuskapelle der Laterankirche, zwischen 640 und 650 von byzantinischen Künstlern hergestellt“ [1]). In den Mosaiken der alten St. Paulskirche fehlte Maria völlig; auch in denen von SS. Cosma e Damiano und S. Lorenzo, welche dem 6. Jahrhundert angehören. Dagegen findet sie sich in der Aphis von Sta. Maria de Navicella (c. 820) und zwar in dem schon im Dom zu Parenzo (c. 540) vorkommenden Typus sitzt sie da auf dem Throne, umgeben von anbetenden Engeln und hält Christus auf dem Schoße, der zwar Kindesgröße, aber die Züge eines Erwachsenen hat. Von dem nämlichen Papste, der dieses Mosaik herstellen ließ, Paschalis I., wurde auch das in Sta. Caecilia gestiftet, auf welchem Maria mit dem Kinde die mittlere Stelle einnimmt, welche sonst dem Lamme oder Christus allein reserviert ist. Das bezeichnet schon einen weiteren Schritt bis zu der Darstellung in der Apsis von Sta. Maria in Trastevere, wo die Mutter den Thron des Weltenrichters teilt. Das ist freilich eine Darstellung, welche eine in unserer Periode noch nicht erreichte Höhe der Entwickelung des mariolatrischen Gedankens bezeichnet.

Mittlerweile zeigten sich auch noch auf anderer Seite die Einwirkungen der auf möglichste Steigerung der Marienverehrung hinzielenden Richtung. Zweifellos liegt für die Stärke und Nachhaltigkeit einer populär-religiösen Bewegung ein stichhaltiger Beweis vor, wenn es derselben gelungen ist, sich dauernden Ausdruck auch

[1]) Ciampini, Vet. Monum. II, p. 107; tab. XXXI.

auf dem liturgischen Gebiete zu erringen. Dies zugegeben, würde schon aus der Mannigfaltigkeit der von uns in Betracht gezogenen Feste zu Ehren und zur Verehrung Marias der Schluß auf eine ganz außergewöhnliche Intensität und weite Verbreitung der sie hervortreibenden Richtung gemacht werden dürfen. Aber deren Einfluß reichte noch weiter. Es wurden auch die üblichen Formen des Gottesdienstes überhaupt, des täglichen sowohl wie des festmäßigen, von der mariolatrischen Richtung beeinflußt. Leider ist der gegenwärtige Stand der Erforschung der ältesten Liturgieen noch nicht derart, daß uns ein befriedigend klarer Einblick in die Entwickelung derselben seit ihrer Entstehung auch nur bis in das fünfte oder sechste Jahrhundert herunter möglich wäre. Erst müssen Untersuchungen über die stufenmäßige Weiterbildung zunächst der griechischen Liturgieen in ähnlich eindringender und umfassender Weise gemacht sein, wie die musterhaften Leistungen Casparis sie für die Entstehung und Weiterbildung der alten Glaubensbekenntnisse und Taufformeln darbieten — bis es thunlich sein wird, mit einiger Sicherheit die Entwickelung jener zu beurteilen. Was wir bisher von Anhaltspunkten für Zeitbestimmung haben, beruht auf inneren Gründen, z. B. der Erwägung, daß das Beiwort *ὁμοούσιος* nicht vor dem 4. Jahrhundert in Liturgieen eingeführt worden sein kann, oder auf der Beobachtung, daß das Zurücktreten der Beteiligung der Gemeinde an der liturgischen Handlung auf ein relativ jüngeres Zeitalter für die Feststellung der ganzen Liturgie oder die Einschiebung resp. Modifizierung einzelner Teile schließen läßt. Während wir also die Unmöglichkeit konstatieren, auf diesem Gebiete schon abschließende Resultate zu geben, mag doch auf einzelnes hingewiesen werden, was für unsere Frage von Bedeutung ist. So zunächst darauf, daß von den altorientalischen Liturgieen, welche uns erhalten sind, die jerusalemische (oder die des Jakobus), auch in ihrer frühesten uns bekannten Gestalt (die leider nur in das 10. Jahrhundert hinaufreicht) unverkennbar Interpolationen enthält, die gerade bezüglich unseres Gegenstandes von Bedeutung sind. Denn daß in der Jakobusliturgie [1]) in

[1]) Bei Daniel, Codex liturgicus eccl. orient. (T. IV), p. 110. [1854].

Kap. 30 bei „Maria der Jungfrau" der Zusatz *καὶ θεοτόκου* erst nach dem Ephesinischen Konzil gemacht worden sein wird, ist klar, und ebenso ist zweifellos, daß das ganze 35. Kapitel derselben Liturgie [1]) erst nach diesem Zeitpunkt eingefügt worden sein kann. Auch in dem 45. Kapitel findet sich eine Ausführung, welche ihre spätere Einfügung deutlich verrät. Noch klarer kennzeichnet sich eine derartige Einschiebung in der „Liturgia Sanctorum Apostolorum Adaei et Maris" (Daniel a. a. O., S. 171 ff.) als eine sehr späte, wenn dort das folgende stille Gebet des Ministranten vorkommt: Mater Domini nostri Jesu Christi, deprecare pro me Filium unigenitum qui ex te natus est, ut remittat mihi delicta et peccata mea, et suscipiat ex manibus meis infirmis et peccatricibus sacrificium hoc quod offert imbecillitas mea, super hoc altare, per intercessionem tuam pro me, Mater sancta. Allein den Zeitpunkt, wo diese Einfügungen erfolgt sind, näher zu bestimmen, sind wir vorläufig außerstande. Wir müssen uns begnügen mit der Feststellung des sich von selbst ergebenden terminus a quo oder vielmehr ante quem non — nämlich der Zeit des Konzils zu Ephesus.

Die griechischen Menäen sind auch schon in den Teilen, welche dem Typikon des Sabas († 532) entnommen und als solche gekennzeichnet, also wahrscheinlich die ältesten, sind, reich an Erwähnung und Preis der Maria. So heißt es zum 2. Jan. Ode 9: „Die Gottesgebärerin, o Christus, deine Mutter — wie herrlich hast du sie geschmückt! Aus ihr hast du ja, unser Schöpfer, dich selbst aus dem Fleisch, das unsere Schmerzen teilt, bereitet, um in ihr unsere Sünden zu sühnen." Und die 9. Ode zum 19. Januar redet Maria selbst an: „Du, die den Schöpfer aller Kreaturen geboren hat, bist über alles Geschaffene durch deinen göttlichen Ruhm, deine Heiligkeit und Gnade hinausgeschritten; in aller Art von Tugend übertriffst du alles Geschaffene." Zum 22. Februar enthält das Menäon eine Ode, aus welcher die heutigen römischen Theologen der griechischen Kirche nachweisen möchten, daß ihre

[1]) a. a. O. S. 119.

Kirche zur Zeit der Einfügung derselben die Lehre von der unbefleckten Empfängnis gelehrt haben. Dort heißt es nämlich (Ode 1) .. „Von Ewigkeit her bist du wegen der Gnadengaben, die dich von jedem Flecken rein erhielten, ganz allein der Ehre einer solchen Geburt würdig gewesen". Noch weiter geht das Menäon in der 9. Ode zum 8. Februar, indem es das folgende Gebet einsetzt: „Da wir sicher sind, daß du, o Gottesgebärerin, der Abgrund der Wunder und das weite Meer der Gnaden bist, so nehmen wir unsere Zuflucht stets zu deinem Schutze, denn erhöhet und verherrlicht und über seine natürliche Würde hinaus erhoben ist das menschliche Geschlecht durch deine Blutsverwandtschaft mit Christus." Und die 4. Ode zum 2. Juli: „Die Flüsse der Wunder, o Gottesgebärerin, welche aus dir wie aus dem Paradiese entströmen, stillen den Durst der ganzen Welt, indem sie die Menge der Gnaden zum Nutzen derer wenden, die dich mit Aufrichtigkeit verehren. Sehet da, eine unerschöpfliche Gnadenfülle — kommt alle herzu und schöpft mit reinem Herzen die hier entspringenden göttlichen Ströme!"

Solcher Beispiele bietet sich noch eine große Zahl dar — wir kommen später, wo die zwischen Maria und Christus aufgestellten Parallelismen behandelt werden, auf das hier vorliedende Material nochmals zurück. Auch die Niederschläge der apokryphen Marienlitteratur, wie sie in dem Jakobus-Evangelium, im „Transitus" u. s. w. niedergelegt sind, hat die griechische Kirche — darin im Gegensatz zur abendländischen stehend — in ihre Menäen, also in ihren Kult aufgenommen (s. zum 25. Juli, Vorabend zum Tage der h. Anna; zum 14. August, Vorabend zum Feste der Himmelfahrt Marias, und zum 15. August).

Was die Untersuchung der altrömischen und überhaupt der ersten abendländischen Liturgieen angeht, so stoßen wir da betreffs der erforderlichen Zeitbestimmung auf ähnliche Schwierigkeiten wie bei den orientalischen. Die definitive Festsetzung auch dieser liturgischen Formen ist erst zu der Zeit erfolgt, wo schon religiöse Marienverehrung üblich war. So werden wir uns denn nicht wundern, wenn — um ein Beispiel aus einer wenigstens ihren

Hauptteilen nach zeitlich bestimmbaren Liturgie zu nehmen — die von Gregor dem Großen († 605) geordnete Meßliturgie an mehreren Stellen Maria in bezeichnender Weise einführt: im Confiteor, wo, nächst Gott, ihr und allen Heiligen die Sünden gebeichtet, in dem einleitenden Gebete, wo erwähnt wird, daß die Meßhandlung ihr und den Heiligen zu Ehren erfolge, im Kanon, demgemäß im Anschluß an den ältesten Brauch auch zu ihrem Andenken die Kommunion gefeiert wird: endlich in der „Commemoratio“, wo ihre Fürbitte zugunsten der bereits Verstorbenen angerufen wird [1]).

Es ist bekannt, daß der „Gregorianische Ordo“ auf Grund des Sacramentarium Gelasianum, dieses wiederum auf Grund eines dem Papste Leo I. zugeschriebenen Sacramentarium Leoninum entstanden ist. Das letztere, wenn es in der ursprünglichen Form erhalten wäre, würde für unseren Zweck von Bedeutung sein: das Gelasianum ist zwar bekannt, aber auch nicht in seinem ursprünglichen Wortlaute, sondern (in einer Handschrift des achten Jahrhunderts) so, wie man es römischerseits nach dem mittlerweile anerkannten Gregorianischen Ordo interpoliert hatte [2]).

Die drei übrigen ältesten und hauptsächlichsten abendländischen Meßliturgieen, die mailändische (ambrosianische), gallikanische (nur unvollkommen bekannt) und mozarabische, zeigen bezüglich der Er-

---

[1]) Confiteor: Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae semper virgini, beato Michaeli archangelo etc. Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaelem etc. . . . orare pro me ad Dominum Deum nostrum. — Offertorium: Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus ad memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostris et in honore beatae Mariae semper virginis et beati Johannis Baptistae. — Canon (infra actionem): Communicantes et memoriam venerantes imprimis gloriosae semper virginis Mariae genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi. — Commemoratio pro Defunctis: Libera nos, quaesumus, Domine ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris, et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice Maria cum beatis apostolis ... da propitius pacem in diebus nostris.

[2]) Muratori, Liturgia Romana vetus. Ven. 1748.

wähnung der Maria noch einige Verschiedenheiten teils unter sich, teils im Vergleich mit dem gregorianischen. Die Synopse bei Daniel (Cod. lit. S. 48 ff.) ergiebt das Folgende: bei der Erwähnung im „Confiteor“ stimmen mit dem gregorianischen (I) der ambrosianische (II) und mozarabische (IV) überein; den betreffenden Wortlaut des gallikanischen (III) kennen wir überhaupt nicht. Was den Passus im „Offertorium“ angeht, so hat II: Suscipe, Sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus ... pro veneratione beatae Dei genitricis Mariae u. s. w. Dagegen hat IV eine Wendung, welche die uralte Sitte, bei der Feier des Abendmahles Nichtanwesender zu gedenken und sie unter Nennung ihrer Namen in gewissem Sinne an den Früchten derselben zu beteiligen, wiederspiegelt, wenn es heißt (bei Daniel, S. 73): Facientes commemorationem beatissimorum Apostolorum et Martyrum, gloriosae sanctae Mariae virginis etc. — eine Form, welche nicht allein durch das Nichtvorhandensein des Beiwortes „genetricis Dei“ sich als vorephesinisch ausweist, sondern auch dadurch merkwürdig ist, daß sie Maria erst an die zweite Stelle, hinter die Martyrer, setzt. Der gallikanische Ordo hat an der entsprechenden Stelle die ihren nachephesinischen, ja sehr späten, Ursprung deutlich verratende Wendung: — Meritis et intercessionibus Sanctorum tuorum Mariae genetricis Domini nostri ... haec propitius praestare et exaudire digneris. — Beim „Canon“ fehlt in III und IV die Erwähnung Marias ganz, ebenso nach der „Commemoratio Defunctorum“. Dagegen ist in IV bei dem „Post communionem“ das den drei übrigen Ordines fremde „Salve Regina“ durch Ximenez gegen 1500 eingeschoben worden.

Wenn es nun auch bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens von der Entwickelungsgeschichte der verschiedenen Liturgieen noch nicht möglich ist, Schritt für Schritt das Eindringen solcher Momente, welche dem wachsenden Bedürfnis nach Ausdruck der mariolatrischen Richtung im öffentlichen Kult Rechnung tragen, zu verfolgen: so hat sich doch das eine mit Sicherheit herausgestellt, daß in der nachephesinischen Periode der bezüglichen Einwirkung Raum gegeben worden ist und zwar, soweit

wir sehen können, gleichmäßig in allen Teilen des orthodoxen Kirchentums.

Aber auch noch in anderer nicht minder charakteristischer Weise kommt nun dieselbe Richtung des religiösen Zeitgeistes zur praktischen Verwirklichung. Zunächst dadurch, daß der „Gottesgebärerin“ in stets steigender Progression eine Anzahl Kirchen geweiht werden. In Ephesus erhielt diejenige Kirche, in welcher die Sitzungen des Konzils von 431 gehalten und dessen Beschlüsse gefaßt worden waren, den Namen der so hoch Gefeierten. Möglich, daß dies überhaupt der erste Fall war, in dem man der Maria eine Kirche geweiht hat. Sichere Nachrichten fehlen uns, um diese Frage zu entscheiden; über die angebliche Gründung von Marienkirchen im Osten durch die Apostel, oder die angeblichen Apostelschüler, Savinianus und Potentianus (vgl. oben), Maternus, Georgius, Fronto, Trophimus, Prosdocimus und Paulinus (vgl. Marracci, Pontifices mariani, Rom 1653, S. 20 bis 23) brauchen wir kein Wort zu verlieren. Über Gründung von Marienkirchen durch Justinian und Theodora Baronius berichtet. Etwas genauer als die von griechischen läßt sich die Gründung von Kirchen in Rom und in einzelnen Fällen auch ihre Benennung verfolgen. Freilich hat auch hier wieder die erfinderische Sage Falsches genug eingemischt. Dem Apostel Paulus schiebt sie, wie wir sahen, die Gründung einer Marienkirche an der Stelle seiner römischen Wohnung unter. Der Papst Callistus I. († 227) soll nach Baronius' Vermutung die transtiberinische Basilika gebaut haben; ihr wurde allerdings der Name der Maria beigelegt, jedoch erst viel später (s. u.). Von Papst Sylvester I. († 335) berichtet Baronius (ad a. 324) ebenfalls, daß er der Maria auf dem Forum eine Kirche erbaut habe, als der „Erlöserin von den Strafen der Hölle“ — aber gerade diese Spezifizierung deutet zuverlässig auf eine weit spätere Zeit.

Die bedeutendste der in Rom der Maria geweihten Kirchen, später die „große Marienkirche“ genannt, ist die Liberianische Basilika auf dem Esquilin. Sie ist eine Erweiterung einer als dort

schon im 4. Jahrhundert vorhanden genannten Basilika des Sicinius, in welcher nach dem Tode des römischen Bischofs Liberius († 366) die gegen Damasus' Wahl opponierenden Anhänger des Ursicinus zwar ihren Kandidaten wählten, dabei aber überfallen und nach förmlicher Belagerung der Kirche unter dem Verluste von 137 Menschenleben vertrieben wurden. Die erweiterte großartige, im ganzen noch jetzt erhaltene Basilika baute Sixtus III. aus um die Zeit des Ephesinischen Konzils, nachdem er noch vor der Stuhlbesteigung sie begonnen: wie dort die Kirche in Ephesus in eine Marienkirche umgetauft wurde, so ward auch hier in Rom der Sieg der mariolatrischen Orthodoxie durch Zueignung des Namens der Maria an eine Kirche gefeiert. So wurde beiderseits der Sieg über die nestorianische Ketzerei verewigt. Gegen Ende des Jahrhunderts soll Gelasius I. beim 20. Meilenstein auf der Via Laurentina der „Gottesgebärerin" eine Kirche gebaut haben (Anastasius, Vita Gel.). In Rom selbst aber dauerte es länger als anderthalb Jahrhunderte, bis der später sogenannten „großen" Marienkirche eine Konkurrenz entstand. Nachdem von Johannes I. († 526) auf Grund einer Stiftung Sta. Maria in Porticu geweiht worden war, ist unter der Regierung des blutbefleckten Phokas auf Grund einer Zuweisung, die sich Bonifazius erbeten hatte, das Pantheon des Agrippa, der herrlichste Rundbau des Altertums, in eine christliche Kirche verwandelt und der Jungfrau Maria nebst allen Martyrern geweiht worden. Sie, der die Ketzerei unterlegen war, sollte nun auch durch diese Verwandlung eines heidnischen Heiligtums in einen christlichen Tempel den Sieg über die Abgötterei verkündigen. Und noch eine vierte Kirche in Rom war mittlerweile umgetauft worden: aus dem Titulus Julii, welchen Bischof Julius I. († 354) jenseits des Tiber errichtet hatte, ward Sancta Maria Transtiberina. So hatte die Jungfrau zu Anfang des 7. Jahrhunderts schon mehr und prächtigere Kirchen in Rom als irgendeiner der Heiligen und Apostel. Im weiteren Verlauf des Mittelalters ist zu diesen noch eine große Zahl von Kirchen hinzugekommen: unter Sergius I. († 701) die Kirche Sancta Maria in Via lata; unter Johannes VII. († 707) Sancta Maria Nova u. s. w.

Während nun in beiden Teilen der Kirche die Marienverehrung auf immer breiterer Grundlage sich entwickelte und immer mehr mit allen Äußerungen des populären religiösen Bewußtseins sich verschmolz, trat fast unvorbereitet im Osten die gewaltsamste Reaktion gegen sie ein, welche die Kirchengeschichte kennt — der Bilderstreit. Eine höchst merkwürdige, in ihrem Wesen — wie das auch Pitra in den Analecta sacra [1]) andeutet — noch immer nicht klargestellte Bewegung! Dafür, daß sie mehr als ein Jahrhundert lang die griechische Kirche gewaltig erregt und noch lange und bis in das Abendland nachgezittert hat, liegen ja zeitgenössische und spätere Berichte sowie sonstige Anzeichen genug vor. Daß sie zugleich zu einer entscheidenden Etappe auf dem Wege der römischen Kirchenpolitik geworden ist, und zwar durch geschickte Vertiefung und Ausweitung des hier hervortretenden Gegensatzes zwischen Rom und Konstantinopel: das ist oft genug ausgesprochen und nachgewiesen worden. Aber die Motive auffeiten der bilderfeindlichen Kaiser sind mit nichten befriedigend aufgedeckt: es trifft da weder die bei den Ikonolatren beliebte Annahme eingefleischten teuflischen Hasses gegen die christliche Kirche bezüglich eines Leo des Isaurers, oder des Konstantin mit dem schmutzigen Beinamen, oder gar bei Leo dem Armenier zu, noch giebt die Erzählung von direkter jüdischer Agitation gegen die Bilder am Hofe oder gar von einer desfallsigen Verbindlichkeit, welche der Isaurer vor der Thronbesteigung habe eingehen müssen, eine hinreichende Erklärung an die Hand. Mehr als der von den Ikonolatren erdichtete jüdische Einfluß fiel jedenfalls ins Gewicht der einem Leo und Konstantin zum Bewußtsein gekommene Gegensatz zwischen dem bilderlosen Islam und dem bilderanbetenden Christenvolk. Denn daß die Menge außerstande war, den auch erst später definierten Unterschied zwischen Verehrung im weitern Sinne (*τιμητικὴ προσκύνησις*) und religiöser Verehrung (*λατρευτικὴ προσκύνησις*) zu machen, bedarf keines Beweises. Und es ist ebenso zweifellos, daß der Islam seine großartigen politischen und religiösen Erfolge, wie sie schon im 8. Jahrhundert für das Ostreich und die ganze Christenheit

---

[1]) Bd. I, Einleitung, S. XXXV, Z. 3 v. u. (Paris 1876).

beängstigend geworden waren, zum großen Teile der strengen Durchführung des monotheistischen Prinzips verdankte. Der Beschluß von Ephesus wurde von diesem gefährlichen Gegner als die schärfste Waffe benutzt — ist es nicht eine inferiore Religion, in welcher man glaubt, daß Gott eine Mutter hat, und deren Anhänger nun sogar hingehen und die Bilder dieser Gottesmutter anbeten?! Und jetzt drohten Mohammeds Söhne schon vor die Thore Konstantinopels zu rücken — mußte nicht die höchste Zeit gekommen scheinen, um dem überall eingerissenen Übelstande ein Ende zu machen? Alle diese Momente haben zusammengewirkt, um in einem weitschauenden Manne, wie Leo es war, den Entschluß zum Widerstande gegen den schon so tief eingewurzelten Mißbrauch zu reifen. Freilich die Nachhaltigkeit des Gegensatzes, wie er sowohl in dem gewaltsamen, jahrzehntelangen Dreinfahren seitens der Kaiser als auch in der Art und dem Umfange des Widerstandes seitens der Bilderverehrer zutage tritt, erklärt sich nur bei der Annahme, daß hier thatsächlich im tiefsten Grunde eine Zentralfrage der christlichen Heilslehre im Spiele war, nicht bloß die Abwägung eines gewissen Plus oder Minus bei einer Frage, die, wie die Frage nach dem erlaubten Maße der Bilderverehrung, unter allen Umständen doch nur an der Peripherie der Heilslehre steht.

Gänzlich in der Irre freilich würde man gehen, wenn man sich einen Leo oder Konstantin etwa als theologische Aufklärer, als prinzipielle Gegner der orthodoxen Auffassung der Heilslehre denken wollte. Ihre Gegner haben ihnen freilich noch Schlimmeres vorgeworfen; aber die starken Ausdrücke eines Theophanes und anderer Geschichtschreiber, die später vom ikonolatrischen Standpunkte ihre Beurteilung geben und nicht einmal so viel historischen Sinn zeigen, daß sie statt der eigenen Tiraden die kaiserlichen Dekrete im Wortlaut mitgeteilt hätten — deren Auslassungen sind notwendigerweise zu messen an dem einzigen authentischen Dokument kaiserlicherseits, welches wir besitzen, nämlich an den Beschlüssen der Synode, welche Konstantin im Jahre 754 als siebente ökumenische berief. In diesen Beschlüssen bekennen sich die 338 versammelten Bischöfe feierlich zu dem, was in Nicäa und auf den übrigen ökumenischen Synoden von Glaubenslehren festgesetzt worden ist. Aber gerade gegen die

kirchliche Zweinaturenlehre, so führen sie aus, streite der Gedanke und Brauch, Bilder Christi zu verehren, indem die bildliche Darstellung Christi nur auf Grund einer falschen Scheidung, die Verehrung solcher Darstellung nur auf Grund einer ebenso falschen Vermischung der zwei Naturen vor sich gehen könne. Das einzige Bild Christi, dem Verehrung zugestanden werden könne, seien die zum Gebrauch beim Abendmahle durch den Priester geweihten Substrate des Sakraments.

Damit wird der religiöse und kirchliche Gebrauch aller künstlerischen Darstellungen Christi, Marias und der Heiligen verworfen. Wie aber die Berufung auf die Beschlüsse der sechs ersten Konzilien über Christi Wesen und Person vorangeschickt ist, um die Orthodoxie der 338 in diesen Fragen unantastbar zu machen, so wird auch in der 15. Definition ein ausdrücklicher Glaubenssatz über Maria eingeschoben. Es soll niemand die 338 Bischöfe angreifen als Verächter der Maria: feierlich verfluchen sie den, welcher Marias stete Jungfräulichkeit leugne oder ihr den Titel „Gottesgebärerin" absprechen, oder sie nicht höher stelle als irgendeine Kreatur, sie sei sichtbar oder unsichtbar; ja sogar den, der es verschmähet, in aufrichtigem Glauben ihre Fürbitte bei Gott, den sie geboren, zu erflehen [1]).

Die Frage der Marienverehrung ist zwar nicht ausdrücklich in den Beschlüssen von 754 behandelt, aber man sieht aus dieser 15. Definition, wie sehr es dem Kaiser und den Bischöfen darauf ankam, ihre Rechtgläubigkeit nach damaliger Anschauung auch in diesem Punkte außer Zweifel zu setzen. Jedoch in dem einen bleiben sie fest: Bilder von Christus oder von Maria und den Heiligen sollen nicht gefertigt noch verehrt werden. Damit ist doch am empfindlichsten die Marien- und Heiligenverehrung getroffen, da ja als „Bild" Christi das konsekrierte Abendmahls-

[1]) *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἀειπάρθενον Μαρίαν κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον, ὑπερτέραν τε εἶναι πάσης ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου κτίσεως, καὶ μετὰ εἰλικρινοῦς πίστεως τὰς αὐτῆς οὐκ ἐξαιτεῖται πρεσβείας, ὡς παρρησίαν ἐχούσης πρὸς τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα θεὸν ἡμῶν, ἀνάθεμα* (bei Mansi, Conc. XIII, p. 345).

substrat der Verehrung nach wie vor zur Verfügung stand. So erschien denn der Kaiser Konstantin ganz besonders als Verkleinerer und Feind der Maria: das blickt deutlich aus der Wendung hervor, mit welcher Theophanes und nach ihm Cedrenus die stillschweigende Außerkraftsetzung des Bilderverbotes durch dessen Nachfolger Leo IV. begleitet. „Eine Zeit lang", heißt es bei ihnen, „zeigte er sich als fromm, als Freund der Gottesgebärerin und der Mönche" [1]).

Das war es, worin sich der Gegensatz Leos IV., obwohl er die Beschlüsse vom Jahre 754 mit hervorgerufen und unterzeichnet hatte, vornehmlich herausstellte. Konstantins Stellung in der Frage der Marienverehrung war eine andere gewesen resp. nach dem Konzil von 754 geworden. Eines Tages, so berichtet Cedrenus, hielt er einen Beutel mit Gold in die Höhe und fragte die Anwesenden, ob derselbe Wert habe. „Großen Wert", antworteten sie. Dann leerte er ihn aus und fragte: „Haltet ihr ihn auch jetzt noch für wertvoll?" Als die Antwort „Nein" lautete, sagte er: „Gerade so ist es mit Maria, welche ihr Thoren ohne Unterscheidung ehret. So lange sie Christum im Leibe trug, war sie höherer Ehre wert als jede andere; nachdem sie ihn aber geboren, ist sie auf die Stufe der anderen Frauen zurückgekehrt und hat nichts Besonderes mehr" [2]). Und zu dem 23. Jahre desselben Kaisers berichtet derselbe Schriftsteller, durch schlimme Naturereignisse, Frost und Trockenheit, welche der Reihe nach über Konstantinopel hereinbrachen, habe der Kaiser sich so wenig warnen lassen, daß er sogar eines Tages an den Patriarchen die Frage gestellt, „ob man Böses zu befürchten habe, wenn man Maria *Χριστοτόκος* statt *Θεοτόκος* nenne" [3])? Wenn diese Frage nestorianische Neigungen verrät, die der Marienverehrung sehr em-

---

1) Theophanes, Chronographia ad a. 768 (Script. Hist. Byz. Bonn 1839, ed. Classen) I, p. 695, 3. Cedrenus, Hist. Compend. (Script. Hist. Byz. Bonn 1839, ed. J. Bekker) II, p. 19.

2) Cedrenus, Historiarum Compend. II, 1 sq. (Script. Hist. Byzant. Bonn 1839, ed. J. Bekker).

3) Cedrenus l. c., p. 13.

pfindlich werden mußten, so hatte der Kaiser freilich auf dem Konzil von 754 solche Neigungen noch mit der größten Entschiedenheit bekämpft. Aber nach einigen Jahren ging er so weit, daß er sogar die öffentlichen Gebete zur Maria untersagte [1]) und den Ausruf: *Θεοτόκε, βοήθει* — mit Strafe belegte [2]).

Da ist es denn nicht zu verwundern, daß er der Mit- und Nachwelt in erster Linie als ein Gegner der Marienverehrung erschien und daß der nach seinem Tode sich anbahnende Umschwung sich zunächst in dem Lichte eines Sieges der mariolatrischen Richtung zeigte. Mariendienst und Mönchtum, welche gemeinsam diesen Sieg erfochten, haben sich hier zu einem Bunde vereinigt, der forthin ein unauflöslicher sein sollte.

Aber auch die 338 Bischöfe, obwohl sie weit davon entfernt waren, die nestorianische Lehre zu billigen, wurden als „Marienfeinde" verketzert. Das geschah doch nur, weil sie die Schätzung der Maria nicht so hoch getrieben sehen wollen, daß auch noch die religiöse Verehrung ihrer Abbilder geboten oder gestattet wäre. Und darin liegt im Grunde das Moment, welches dem Streite seinen Stachel gab und ihn immer wieder zum Ausbruch trieb, bis die der populären Strömung entgegenstehende Ansicht endlich den Sieg davongetragen hatte.

Welche wichtige Rolle die Marienverehrung beim Bilderstreit spielte, geht aber auch noch aus anderen Thatsachen hervor.

Es ist bekannt, daß während der zweiten Hälfte der Bilderstreitigkeiten Theodoros vom Studium (daher „Studita" genannt), eine hervorragende Rolle, zeitweise die Hauptrolle gespielt hat. Er war zugleich einer der Führer in der mariolatrischen Bewegung. Sein *Ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν* der Maria bezeichnet den Gipfelpunkt, welchen diese Bewegung in offizieller Verwendung bis zum 9. Jahrhundert erreicht hat. Den pseudo-hieronymianischen „Brief" (s. o. S. 56) läßt durch Glut des Ausdrucks und sich überbietende

---

[1]) Theophanes, Chronographia (Script. Hist. Byz. Bonn 1839), p. 678. 16.

[2]) Ebd. p. 684, 13.

Antithesen und Steigerungen diese Rede [1]) weit hinter sich. Es ist bezeichnend, daß auch eine nicht mißzuverstehende Wendung gegen die Bilderfeinde in die Rede verflochten ist und daß diese „Ketzer" als Gegner des Marienkultus denunziert werden [2]). Da liegt die Hauptwaffe offen vor, mit der man stets im Verborgenen agiert hatte, nämlich das Raisonnement: Bilderfeinde sind Marienfeinde, weil sie Gegner ihrer Verehrung sind! Was die heilsökonomische Stellung Marias angeht, wie Theodoros sie definiert, so genügt es, das gleich darauf Folgende hier anzuführen: *εἰς οὐρανοὺς εἰςαχθεῖσα, ἐξοστρακίζει τοὺς δαίμονας, μεσιτεύουσα τὰ πρὸς κύριον.* Daß dann mit dem Inhalt des „Transitus" als mit unbezweifelbar Thatsächlichem operiert wird, darf uns bei einem so unkritisch an dem Traditionellen festhaltenden griechischen Theologen jener Zeit nicht wundern.

Zum Schluß legt Theodoros jedem der angeblich an Marias Sterbebett versammelten zwölf Apostel je ein an Maria gerichtetes *χαίροις*, Ave, in den Mund, anknüpfend an ebenso viele auf sie bezogene Stellen des Alten Testamentes. Im Anhange zu des Theodoros' Werken (a. a. O. Sp. 1767 ff.) findet sich auch ein Siegeshymnus (Canon epinicius) auf die Wiederaufrichtung der Bilder nach dem Tode Leos des Armeniers, der ebenfalls für die Vermischung von Bilderdienst und Mariendienst im allgemeinen bezeichnend ist, obwohl er von Theodoros selbst, der diesen Triumph nicht mehr erlebt hat, nicht herrühren kann. Da heißt es am Schlusse von drei aufeinanderfolgenden Oden:

Heilige Gottesgebärerin, Mutter und Jungfrau,
Mit Lobliedern zu preisen und zu verherrlichen,
Löse (*λύτρωσαι*) uns von den uns drückenden Sünden,
Die wir deine unbefleckte Niederkunft verehren.
Denn andere Hilfe haben wir nicht
Außer dir, du Verlobte Gottes! [3])

---

[1]) Theodori Studitae Opera omnia, bei Migne, Patrol. Ser. Graeca L. XCIX, Sp. 719—729; dazu Pitras Analecta sacra I. p. 336—377.
[2]) A. a. O. Sp. 721, B.
[3]) A. a. O. Sp. 1776 (Ode 7, letzte Strophe).

O du, der Christen sichere Brücke,
Der Gläubigen Ruhm und Zuflucht —
O Herrin und Gottesgebärerin
Du allein bist übrig
Du hilfst allen
Und errettest sie aus den Gefahren [1]).

Du, aller Hilfe, Zuflucht und Schutz,
Zeig, daß du für alle eintreten kannst,
Die zu dir flüchten,
Und daß du die Bösen verjagest
Durch die Kraft deines Sohnes,
Denn als Mutter
Kannst du alles [2]).

Die gewaltige, die ganze Kirche des Ostens aufwühlende Bewegung, wie der Bilderstreit sie mit sich führte, hatte neben vielen schlimmen Folgen auch die gute, daß durch sie ein belebender Einfluß auf die religiöse Poesie ausgeübt wurde. Es ist, als wollte die Dichtkunst der Griechen im Vorgefühl ihres Unterganges noch einmal aufflackernd alle Anmut ihrer Sprache und den Reichtum ihrer Bilder zusammennehmen, um der Mutter des Herrn, deren Verehrung in der populären Weise siegreich die Reaktion überwunden hat, ihren letzten Tribut zu Füßen zu legen. Neben dem schon genannten Theodoros ist es vornehmlich Joseph vom „Studium“, welcher in der so entstehenden jüngeren Dichterschule (vgl. Pitra, a. a. O., Prolegomena, p. XXXV) in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts den Reigen führt [3]). Seine Mariendichtungen [4]) überbieten alle bisherigen derartigen Lobpreisungen durch Glut der Sprache und Häufung der Epitheta. In acht Canones zu je neun Oden geht er zunächst die einzelnen Stadien der Lebensgeschichte Marias, wie die Tradition sie erzählt, durch, in freier, aber strophisch gegliederter Form. Weit umfangreicher ist

[1]) A. a. O. Sp. 1778 (Ode 8, letzte Strophe).

[2]) A. a. O. Sp. 1780 (Ode 9, letzte Strophe).

[3]) S. über ihn Henschen im Comment. praevius zur Vita S. Josephi Hymnographi, Acta SS., Aprilis, T. I (3. April), und Wangnereck, Pietas Mariana Graecorum, Prolegg. n. 22.

[4]) Bei Migne, Patrol. S. Graeca CV, col. 983 sq.

der zweite Teil von Josephs „Mariale", die in die offiziellen Menäen und die Parakletika aufgenommene „Theotokia", d. h. Schlußstrophen zu Ehren der Theotokos, welche nicht allein den Marienoden, sondern auch den Canones auf andere Heilige angehängt und an deren Festen von dem Chore gesungen wurden. Eine erstaunliche Menge von Namen, Beiwörtern, Vergleichen und Lobeserhebungen zur Ehre Marias ist da zusammengetragen, ein Arsenal für den Ruhm derselben, welches in der nun bald anbrechenden dürren Zeit der griechisch-kirchlichen Litteratur stets hinreichendes Material geboten hat, um ihrer Verehrung den mannigfaltigsten, übertriebensten Ausdruck zu sichern.

In die Jahrhunderte, welche unsere zweite Periode umfaßt, fällt endlich noch die Herstellung und Sammlung des umfassenden Materials, welches in den Menäen niedergelegt ist. Bekanntlich bezeichnet man mit diesem Namen diejenigen liturgischen Zusammenstellungen der griechischen Kirche, welche für jeden Fest- resp. Heiligentag im Jahr die Lektionen in Gestalt von Lebensbeschreibung, Lobliedern u. dgl. enthalten. Diese Breviere im großen Stil, deren Inhalt schon ein Jahrtausend lang im griechischen Gottesdienst verwendet worden ist, spiegeln in besonders lebhafter Weise die mariolatrische Richtung der Zeit ab, wie sie sich nach dem Konzil von Ephesus ungehemmt entwickelt und bald alle Äußerungen des populär-religiösen Bewußtseins beeinflußt hat.

Der Jesuit Wangnereck hat 1647 in München ein Buch „Pietas Mariana Graecorum" herausgegeben, welches die Menäen mit der Absicht durchgeht, alles herauszustellen, was in ihnen dem Gedanken der Marienverehrung dient. Es enthält schon im „ersten Teil" nicht weniger als fünfhundert derartige Stellen. Das hier zusammengetragene Material stammt zwar aus verschiedenen Zeiten. Wangnereck, von dem Bestreben verleitet, die Zusammenstellung der Menäen möglichst weit hinaufzurücken, sucht in den Prolegomena zu beweisen, daß gewisse Bestandteile aus dem 4. Jahrhundert, ja aus noch früherer Zeit stammen. Auf seine „Beweise", die auf sehr schwachen Füßen stehen, brauchen wir uns nicht einzulassen — auch aus seiner eigenen Darlegung ergiebt sich, daß die Hauptmasse doch erst seit dem Ende des fünften und dann in

den nächstfolgenden Jahrhunderten niedergeschrieben und zusammengebracht worden ist. Wie reich Wangnerecks Ernte ausfällt, kann man daraus ersehen, daß das Menäon zum Januar allein schon 194 Lobpreisungen der Maria bietet. Und doch enthält der Januar kein einziges von den großen Marienfesten, so daß diese Überfülle von Lobeserhebungen sich meist in der Form von „Theotokia" zu Hymnen auf andere Heilige darstellt.

So hatte denn mit dem Abschluß des Bilderstreites die Entwickelung der Marienverehrung abermals einen Sturm der Reaktion des reineren christlich-religiösen Gedankens siegreich bestanden. Neu gekräftigt war der Gedanke religiöser Verehrung der „Gottesgebärerin" aus dem Kampfe gegen die bilderfeindlichen Kaiser hervorgegangen und durch das Konzil zu Nicäa 787 sowie durch Irene 842 von neuem auch unter kaiserlichen Schutz gestellt worden. Im Abendlande hatten die römischen Päpste sich stets gegen die ikonoklastischen Kaiser gerichtet in Briefen, deren „Kurialstil" alles bis dahin gegen einen Kaiser Gesagte überbot. Zu dem endlichen Siege hatten sie nicht wenig beigetragen. Was verschlug es bei dieser Lage der Dinge, daß auf dem Frankfurter Konzil 794 eine Gegenströmung auch im Frankenreiche sich zeigte? Neue Momente sind ja in den „Libri Carolini" nicht geltend gemacht, und den eigentlichen Kern der Frage lassen sie unberührt. Zu einer durchgreifenden Revision war die Zeit noch nicht da. Diese Zeit konnte erst kommen, wenn der Gedanke der religiösen Marienverehrung alle Stadien der Entwickelung würde durchlaufen haben — das aber ist erst in den folgenden Jahrhunderten bis zu dem am Ende des Mittelalters erreichten vorläufigen Abschluß geschehen.

(Schluß folgt.)

2.

Initia Zwinglii.

Beiträge zur Geschichte der Studien und der Geistesentwickelung Zwinglis in der Zeit vor Beginn der reformatorischen Thätigkeit.

(Nach bisher zum Teil unbekannten Quellen.)

Von

Joh. Martin Usteri,

Pfarrer in Affoltern bei Höngg (Kanton Zürich).

(Fortsetzung *).

Erasmus bildet nun für unsere Betrachtung den richtigen Übergang zu den biblischen Studien, die Zwingli in hervorragendster Weise in Einsiedeln beschäftigten. Mit welchem Fleiß und mit welcher Gründlichkeit sie getrieben wurden, dafür zeugen noch die zahlreichen Folianten alter Kommentare von Kirchenvätern, die er mit Randglossen und Noten füllte. Schon daraus springt in die Augen, wie leichtfertig die Bemerkung des obengenannten „von Toggenburg" ist, Zwingli sei der Liebling und Genosse des ungeistlichen, der Jagdliebhaberei leidenschaftlich ergebenen Abtes Conrad von Rechberg gewesen [1]). Die erwähnten Zeugen seines Fleißes und Forschergeistes bilden vielmehr eine vielsagende Illustration zu dem unseren Zwingli ehrenden Bekenntnis in jenem ominösen Brief an Utinger aus dem Ausgang der Einsiedlerperiode [2]): Non tam damnosam aleam ludit Zwinglius, qui etiam corporis sensuum cum dispendio nocturna versare

*) Vgl. Jahrg. 1885, Hft. 4.

1) A. a. O. S. 48.

2) Opp. VII, p. 55. Vgl. meine Festschrift, S. 34 ff.

manu, versare diurna non cessat Graecorum Latinorumque et Philosophos et Theologos, qui quidem pertinax labor aestus illos impudentes vel mitigat si non extinguit. Zwingli nahm sich darin den Hieronymus zum Beispiel, der zum gleichen Zweck Tag und Nacht studiert, und dessen asketisches Leben Erasmus in dem seiner Ausgabe der Werke desselben vorausgeschickten Lebenslauf in lebendigen Farben geschildert. Wenn der Kirchenvater namentlich in der Erlernung der hebräischen Sprache ein probates Mittel zur Dämpfung der Lüste erkannt hat [1]), so scheinen auch Zwinglis Anfänge im Hebräischen schon in die Einsiedlerperiode zurückzugehen. Auf jeden Fall ist die bei den Biographen gewöhnlich sich vorfindende [2]), auf Opp. VII, p. 194 sich stützende Mitteilung, Zwingli habe nicht vor dem Frühjahr 1522 begonnen, Hebräisch zu lernen, ungenau. Denn wenn auch der Wortlaut jener Stelle hierfür spräche, so kommt doch dagegen eine andere [3]) aus einem Brief vom 24. Juli 1520 in Betracht, wo Zwingli schreibt: Statui proximis diebus in manus resumere literas Hebraicas; nam futuro Dezembri et futura Quadragesima, si Christus velit, Psalmos praelegam rudioribus quibusdam (Anfängern), unde admoneas Xylotectum, ut Rudimenta Capnionica remittat intra mensis spatium. Diese Rudimenta Hebraica des Reuchlin nun hat Zwingli in der Ausgabe von 1506 schon in Einsiedeln besessen: die Formenlehre enthält viele Glossen von seiner Hand, und zwar aus dieser frühen Zeit. Durch das Alte Testament, das er nach Hieronymus studierte, wurde er ja beständig auf den Grundtext hingewiesen. Damit soll indessen nicht in Abrede gestellt werden, daß eine tiefere und eingehendere Beschäftigung mit der ihm unsympathischen Sprache (illepidum ac triste studium VII, 194) erst 1522 begonnen hat. Wahrscheinlich hat, wie Köstlin zeigt [4]), auch Luther nach demselben Lehrbuch viel früher schon einige Bekanntschaft

[1]) Ad Rusticum Ep. 125 ed. Vallarsi, T. I, p. 934.
[2]) J. B. Schuler a. a. O., S. 303, Anm. 35.
[3]) Opp. VII. p. 145.
[4]) Luthers Leben I, S. 86.

mit dem Hebräischen gemacht, und später finden wir wiederum Reuchlins Auslegung der 7 Bußpsalmen in beider Reformatoren Hand.

Ungleich eifriger nun aber versenkte sich Zwingli in den Grundtext des Neuen Testamentes, zumal in die paulinischen Briefe, die er sich bekanntlich durch Abschreiben und Auswendiglernen aufs Genaueste vertraut machte. Sein Führer dabei war in erster Linie Erasmus mit seinen Adnotationen und später mit seinen Paraphrasen. In Einsiedeln schon und auch in Zürich noch hat er manche Note des Erasmus an den Rand seines Taschenexemplars geschrieben. Wäre die Entzifferung dieser Anmerkungen nicht oftmals geradezu unmöglich, so ließe sich vielleicht noch ein viel genauerer Einblick in das Ganze von Zwinglis Schriftverständnis auf jener früheren, vorreformatorischen Stufe gewinnen. — Wie Erasmus selbst in der Auslegung auf die Kirchenväter zurückging und deren Werke in neuen, verbesserten und kritisch gesichteten Ausgaben erscheinen ließ, so ging auch sein Schüler Zwingli an die nämlichen Quellen mit unverkennbarem Wahrheitsdurst. Schon ehe er das griechische Neue Testament in Händen hatte, besaß und studierte er, wie oben gezeigt wurde, den Kommentar des Cyrill von Alexandria zum Evangelium Johannes, den ihm sein Freund Wilhelm Nesen in Basel besorgt [1]). Bei Cyrill begegnete er der morgenländischen, im Abendland häretisch gewordenen Anschauung vom Ausgang des h. Geistes, und es ist interessant zu sehen, wie er sich dazu stellte. Er schrieb nämlich zu der Stelle (p. 13): Cuncta ex patre per filium in sancto Spiritu sunt die bemerkenswerte Randglosse: Si Graeci Spiritum sanct. a patre per filium produci existimant, nos illud anathema dicimus. Verum ne te moveat graeci hominis doctrinâ et sanctitate conspicui suo tempore non damnata opinio; nam et Damascenus, qui pariter ante hanc ecclesiae determina-

---

[1]) Opp. VII, p. 14. Er war 1508 in Paris in lateinischer Übersetzung erschienen, ist übrigens nicht vollständig: Zwingli schrieb in die Lücke der verloren gegangenen Bücher: Desideramus quattuor hic libros a barbarie et hominum incuria profligatos.

tionem deguit, sine haeresis suspicione scripsit idem. Korrekte Orthodoxie in allen einzelnen Lehrpunkten erschien also Zwingli nicht als das Höchste, so daß er dieselbe über den Geist der Lehre und über die sittliche Würde des Charakters gestellt hätte. Und so wenig er ein Sich-hinwegsetzen über die Dekrete der Kirche sich erlaubte (weiter unten kommt er noch einmal auf die Sache zurück und schreibt zu: Spiritus per eum prodiens: nos ab eo [filio] dicimus quemadmodum superius significavimus), so wenig beirrte ihn eine abweichende Lehrmeinung, von einem würdigen Lehrer zu einer Zeit vertreten, wo die Kirche noch nicht gesprochen. — Interessant ist die Glosse auch als Zeugnis für Zwinglis Wertschätzung des Cyrill, dessen Studium offenbar mit dazu beitrug, seine ausgesprochene Vorliebe für die griechischen Kirchenlehrer (s. m. Festschrift, S. 11, Anm. 3) zu begründen. Denn kaum zeigt ein anderes Buch aus seiner Hinterlassenschaft zahlreichere Spuren aufmerksamer Lektüre. Es berührte ihn eben auch hier namentlich die starke Neigung zur allegorischen Auslegung sympathisch. Wenn z. B. Cyrill zu: „Wenn ihr dem Moses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben“, bemerkt: Pleni sunt libri Mosaici figurarum, quae ita latent, ut sine magno labore — addam etiam gratia salvatoris — interpretari recte non possint, so schrieb Zwingli offenbar beifällig an den Rand: Libri Mosis quam mystici. — Für unseren Zweck ist der Kommentar eine ergiebige Fundgrube. — Andere Hilfsmittel betreffend verweise ich auf meine Festschrift, S. 11, 28 f. Zwingli hat sich in den um die Schriftauslegung verdientesten Vätern gründlich umgesehen und werden wir nachher noch darauf zurückkommen, was er bei einem Hieronymus, was bei Origenes, was bei Chrysostomus gefunden.

Auffallend ist, daß Augustinus sowohl im Paulus-Manuskript als auch in den von Zwingli glossierten Kommentaren verhältnismäßig wenig citiert wird, während sich hingegen eine beständige und umfassende Beschäftigung mit Hieronymus und mit Origenes deutlich ergiebt, auffallend nicht nur, weil Zwingli sich später in seinen eigenen Druckschriften gern und häufig auf Augustin beruft, sondern namentlich auch darum, weil er an einer

Stelle [1]) demselben einen hervorragenden Einfluß auf die Bildung seiner evangelisch-christlichen Erkenntnis zuschreibt, wie ich das in meiner Festschrift S. 21 gezeigt habe. Ich konnte nur eine einzige Verweisung auf die dort erwähnten Traktate des Augustin über das Evangelium Johannes auffinden. — Von den Werken dieses Kirchenvaters ist aus Zwinglis Besitz noch vorhanden: de civitate Dei et de Trinitate, Basler Ausgabe aus dem Jahr 1515, mit handschriftlichen Einträgen aus der vorzüricherischen Zeit, doch nicht in sehr großer Zahl; auch eine Gesamtausgabe in vielen Bänden (Basil. 1506), die er sich aber erst in Zürich scheint angeschafft zu haben (wenigstens bezahlte er den Rest der Buchbinderkosten erst am 8. März 1521 [2]), worin sich keine Noten finden. Es fällt mir nun nicht ein, zu bestreiten, daß Zwingli den Augustin schon in Einsiedeln in umfassender Weise mit Gewinn studiert, wozu ihm ja selbstverständlich die Klosterbibliothek alle Gelegenheit darbot. Immerhin muß ich die in meiner Festschrift S. 29 geäußerte Vermutung aufrechthalten und erläuternd noch beifügen, daß ja leicht der Wert dessen, was er in jenen Traktaten zu Johannes früh schon gefunden, und was als einst reiche Frucht tragen sollendes Samenkorn in seinem Gemüt liegen geblieben, ihm erst später zum vollen und deutlichen Bewußtsein mag gekommen sein, während es anfänglich noch keine hervorragende Stelle in seinem Geistesbesitz eingenommen. Was dies aber eigentlich gewesen, darüber bin ich jetzt im Fall, etwas genaueren Aufschluß zu geben, als es in der Festschrift geschehen. Die Berufung auf die Traktate des Augustin findet sich in der Amica Exegesis Eucharistiae negotii. Allerdings ist im unmittelbaren Zusammenhang mit derselben nicht vom Abendmahl die Rede, sondern eher von der Evangelii vis atque summa, die unter Anleitung jener Traktate Zwingli aus dem Evangelium Johannes, sowie auch aus den im Grundtext gelesenen Paulusbriefen gelernt zu haben feierlich (coram Deo) bezeugt. Sogleich kommt er dann auch auf eine seiner Lieblingsideen, daß die „Schlüssel“ nichts anderes seien als Evangelii fides, Luther vorwerfend, er habe

---

[1]) Opp. III, p. 543.
[2]) Zw. Opp. Suppl. p. 29.

darin von jeher nicht evangelisch gelehrt und darum stets noch eine Art besonderer Absolution, das Purgatorium und die erdichtete Intercession der Heiligen geschirmt. Auf die letztgenannten Punkte nun kann sich Zwinglis Behauptung, bei Augustin die reine Lehre des Evangeliums gelernt zu haben, nicht beziehen, denn gerade die Schlüsselgewalt betreffend finden sich in den fraglichen Traktaten sehr katholisch klingende Ausführungen. Die Sakramentslehre hingegen, wie sie dort vorgetragen wird, klingt in manchen Punkten so stark an die Zwinglische an, daß der Reformator ohne Zweifel um jener willen sich auf die Traktate berufen hat. Augustin hat die Sakramente in enge Beziehung zur Gemeinde gesetzt, indem er darauf hinwies, daß jede Religionsgemeinschaft solcher zeremonieller Bindemittel bedürfe. Ihrem Wesen nach hat er sie als sichtbare Zeichen unsichtbarer göttlicher Dinge definiert und zwischen dem Sakrament und seiner Kraftwirkung scharf unterschieden. Jenes kann auch der Ungläubige zum Gericht, diese nur der Gläubige zum Heil empfangen. Das äußere Zeichen wird durch das hinzutretende Weihewort zum Sakrament, aber nur wenn dasselbe geglaubt, nicht wenn es bloß gesprochen wird, tritt die Gnadenwirkung ein. Das opus operatum wird also entschieden abgelehnt; der Glaube ist conditio sine qua non: Crede et manducasti! credere in eum hoc est manducare panem vivum. Danach könnte man meinen, Augustin halte die Sakramente nicht für zum Heil absolut notwendig, allein dem ist nicht so, da er in der Sakramentsgemeinschaft die Lebenseinheit der Kirche erblickt, der Kirche, außer welcher kein Heil. Von diesem Gesichtspunkt aus ist ihm die Taufe die incorporatio, und man bemerkt leicht, wie Zwingli auch in dieser letzten Idee ihm folgte, wenn auch erst Bullinger und Calvin den mystischen Tiefsinn derselben würdigten und reproduzierten [1]). — Das Abendmahl sodann betrachtet Augustin zu-

---

[1]) Man vgl. meine diesbezüglichen Artikel über die reformierte Sakraments- und Tauflehre in dieser Zeitschrift. — Die absolute Heilsnotwendigkeit der Sakramente hat freilich Zwingli ebenso entschieden verworfen, war also weit davon entfernt, den Augustin, von dem er angeregt worden, zu kopieren.

nächst als den Glauben stärkendes Gedächtnismahl, dann aber auch als Darstellung der Einheit des Leibes Christi, d. i. der Kirche und insofern als Opfer (Selbstdarbietung der mit dem Haupte gliedlich verbundenen Gemeinde). Wenn das Brot der Leib Christi genannt wird, so erklärt Augustin nach 1 Kor. 12, 27: Vos estis corpus Christi et membra. Die von Zwingli aufgenommene Symbolik des Brotes, das aus vielen Körnern, des Weins, der aus vielen Beeren eins wird [1]), ist aus Augustin; dorther hat sie auch Erasmus. Von einem Essen des zum Himmel erhöhten Leibes ist nirgends unzweideutig die Rede. — Zwischen den alt- und neutestamentlichen Sakramenten hat Augustin freilich einen weitergehenden Unterschied statuiert als Zwingli und die reformierte Dogmatik, doch hat er schon nach 1 Kor. 10, 1—5 zugegeben, daß wirklich Gläubige im Alten Bund von ihren wesentlich den gleichen Inhalt habenden Sakramenten den nämlichen Segen empfiengen. Die angeführten Parallelen genügen, um die Bedeutung, welche die Lektüre der Traktate für Zwingli hatte, ins hellste Licht zu stellen [2]). Gleichwohl ist mit Bezug auf das Verhältnis zu dem großen abendländischen Kirchenlehrer eine Differenz zwischen der geistigen Entwickelung Zwinglis und Luthers zu konstatieren. Für letzteren ist Augustin früh schon der alle anderen in den Schatten stellende Wegweiser zur evangelischen Wahrheit geworden. Zwingli hingegen hat, ehe ihn ein tieferes, wohl direkt aus der Schrift geschöpftes Verständnis der Heilslehre, vielleicht auch die reformatorische Bewegung in Deutschland, dem Augustin näher brachte [3]), einen Ori-

---

[1]) Sigwart a. a. O., S. 210 unten.

[2]) Die geistreiche Bezeichnung des Augustin als „pythicus theologiae vates“ in obgenanntem Werk des P. Cortesius hat Zwingli unterstrichen.

[3]) Erst aus den Züricherjahren sind z. B. die eine tiefere Auffassung der Gnadenlehre bekundenden Citate aus Augustin, die Zwingli in seinem Handexemplar der paulinischen Briefe zum Galaterbrief an den Rand geschrieben. Er scheint diesen Kirchenvater, auf den sich die Altkirchlichen so gern beriefen, freilich vielfach mit Unrecht, erst infolge der Leipziger-Disputation, wo Carlstadt erklärte, einen Origenes, Chrysostomus rc. müsse man behutsam lesen und es dafür mit Augustinus halten (Walch XV, 1312 ff.), als einen brauchbaren Vorkämpfer so recht schätzen gelernt zu haben.

genes und Chrysostomus, ja selbst einen Hieronymus mindestens ebenso hoch geschätzt; und auch hierin stand er ganz unter dem Einfluß des Erasmus, der von Eck a. 1518 wegen seiner Bevorzugung des Hieronymus zur Rechenschaft gezogen, kein Hehl daraus machte, er halte sowohl diesen als auch den Ambrosius und den Origenes für weit geistreicher als den Augustin, während er in seinen früheren Jahren ebenfalls dem letzteren eine zu einseitige Verehrung gezollt habe [1]). Am 10. Juni 1520 schrieb Myconius an Zwingli von Luzern aus, es sei ihm zu Ohren gekommen, der Leutpriester von Zürich habe an einem Festtag in öffentlicher Predigt gesagt: Augustinum caecutire aliquoties. Das habe ein alter Pariser Magister als neueste Neuigkeit nach Luzern gebracht, und den unwissenden Priestern sei es wie ein Verbrechen gegen den h. Geist erschienen. Bei einer von jemand zur Sprache gebrachten Vergleichung zwischen Augustin und Chrysostomus sei der letztere sehr zu kurz gekommen, allein man habe nur nach der Menge der Schriften und Streitfragen geurteilt. Manche seien dem doch über alle Maßen verhaßten und verabscheuten Luther noch gewogener als dem Erasmus, weil jener den Augustin nicht so verwerfe. Myconius erzählt Zwingli dies Gerede, damit er recht herzlich darüber lache [2]). — Wenn nun aber auch Zwingli als Erasmianer [3]) nicht dem spezifischen Augustinismus huldigte, so war er doch, auch abgesehen von der Sakramentslehre, sicherlich für manche Elemente der Augustinischen Theologie von Anfang an nicht unempfänglich: die Idee, daß das Heil und die wahre Religion der Substanz nach von Anfang an vorhanden gewesen, hat er später selber aufgenommen. Die vielfach zugrunde liegenden platonischen Gedanken mußten ihn sympathisch berühren, wie er solche z. B. in de civitate Dei Lib. VIII, c. 6, c. 8 antraf und am Rand davon Notiz nahm; ebenso in de Trinitate in der dort entwickelten, sogar wörtlich bei Zwingli wiederkehrenden Anschauung vom Bilde

---

[1]) Heß, Erasmus I, S. 344 ff.

[2]) Opp. VII, p. 137.

[3]) Über Erasmus als Parteihaupt vgl. Zw. Opp. VII, p. 121 „adjuratissimi Erasmo“.

Gottes als dem „Aufsehen der Seele auf Gott", sympathisch gewiß auch nicht wenige tief religiöse Ideen, von denen er sich einige in dem erstgenannten Werk auf dem weißen Blatt vor dem Titel mit Seitenzahl angemerkt, vor allem aus die dort entfaltete Gotteslehre und Kritik der Mythologie (Lib. VII, c. 30: de Deo nostro: implens coelum et terram praesente potentia, non absente natura), sodann eine Betrachtung über die gottwohlgefälligen Opfer nach dem 50. und 51. Psalm und über die nach Hos. 6, 6. und Hebr. 13, 16 an Stelle der symbolischen Opfer des Alten Testamentes getretenen Liebeswerke, ferner eine geistvolle, gottinnige Auslegung von Psalm 72 (73)[1]), und andere wiederum an der betreffenden Stelle durch handschriftliche Merkzeichen oder Glossen hervorgehoben: z. B. eine Ausführung im Sinn und Geist des religiösen Determinismus, worin es heißt: Wer den Willen Gottes fatum nenne, drücke sich nur unrichtig aus, meine aber im Grunde dasselbe wie die Lehre des Christentums, oder die Gedanken: Wenn Gerechten Böses zugefügt wird, ists nicht Strafe, sondern Übung und Prüfung ihrer Tugend. — Wenn auch Gottes Wege verborgen, so sind sie doch nie ungerecht. — Die Frommen schreiben alles der göttlichen Gnade zu. Die pharisäische Tugend kommt den minimsten Anfängen des Gnadenlebens nicht gleich u. dgl.[2]). Schön ist das Citat aus Augustin, das Zwingli im Kommentar des Hieronymus zu Phil. 3, 6 an den Rand geschrieben: Die einzige Möglichkeit der Vollkommenheit hienieden ist das Bewußtsein, nicht vollkommen sein zu können, also muß das unsere Gerechtigkeit sein, was Ps. 38 erfleht: Ab omnibus iniquitatibus meis eripe me!

Indem ich bedauere, das Verhältnis Zwinglis zu Augustin aus Mangel an sicheren Anhaltspunkten nicht noch einläßlicher beleuchten zu können, wende ich mich zu Hieronymus, dessen von Erasmus in 10 Bänden herausgegebene Werke nun allerdings aus

---

[1]) De civ. De Lib. X, cap. 25. Zwingli nennt es eine „sancta interpretatio".

[2]) Ein harmloser Humor liegt in der Glosse zu de civ. Dei, Lib. XIII, cap. 11: ach got das adam nit biren (Birnen) ass! (Ältere Schrift.)

Zwinglis Bibliothek, mit handschriftlichen Einträgen verhältnismäßig reichlich versehen, noch vorhanden sind und mir zur Einsicht zugebote standen. Am 24. Oktober 1516 schrieb Glarean von Basel aus an Zwingli, Hieronymus sei bestellt, nur habe es noch an Gelegenheit gefehlt, ihn zu senden; zugleich empfahl er den Ankauf für die Klosterbibliothek [1]). Es unterliegt also schon hiernach keinem Zweifel, daß das Studium dieses Kirchenvaters in die Einsiedlerperiode fällt, auch wenn wir es nicht von Zwingli selbst wüßten [2]). Die Randglossen, die zum weitaus größten Teil den handschriftlichen Charakter der früheren Zeit an sich tragen, finden sich namentlich in den hauptsächlich Briefe enthaltenden zwei ersten Bänden und dann wieder in den späteren, welche die alt- und neutestamentlichen Auslegungsschriften des Kirchenvaters umfassen. Insbesondere ist in dem im 8. Band sich findenden Psalterium quadruplex [3]) aller weiße Raum am Rand mit ungemein fleißigen und sauber geschriebenen Auszügen aus den Kommentaren der verschiedensten alten Kirchenlehrer, sowie mit Summarien zu jedem Psalm von Zwinglis Hand bedeckt worden, dies jedoch sicher erst in Zürich und vielleicht zum Gebrauch bei einer Vorlesung.

In wie hohem Ansehen nun bei Zwingli derjenige Kirchenvater stand, von dem Luther urteilte: „Er soll nicht unter die Lehrer der Kirchen mitgerechnet werden, denn er ist ein Ketzer gewesen, doch glaube ich, daß er selig sei durch den Glauben an Christum. Er redet von Christo nichts, denn daß er nur den Namen im Munde geführt hat. Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymo: denn er schreibet nur vom Fasten, Speisen, Jungfrauschaft 2c. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselbigen, so wäre es etwas, aber er lehret nichts, weder vom Glauben, noch von der Hoffnung,

---

1) Opp. VII, p. 17 sq.

2) Opp. I, p. 253 sq. und meine Festschrift, S. 13 f. — Ein Citat mit Zwinglis früherer Schrift, das sich auf den 9. Band bezieht, findet sich im Psalterium quincuplex. Nur der zehnte, von Ökolampad besorgte Registerband erschien erst 1520.

3) 1) LXX, 2) Hieronymus juxta LXX, 3) Hieronym. juxta Hebr., 4) Hebr.

weder von der Liebe, noch von den Werken des Glaubens" [1]) — in wie hohem Ansehen bei Zwingli anfänglich dieser Kirchenvater stand, dem auch Erasmus zuerst seinen Fleiß widmete, erhellt nicht nur aus seinem eigenen späteren Geständnis Opp. I, S. 295, daß er auf Hieronymus so viel gehalten „als uf ein einigen", nicht nur aus der eingehenden, durch Jahre sich offenbar hindurchziehenden Beschäftigung mit den Schriften desselben, sondern auch aus einer unbedingte und kritiklose Verehrung bekundenden Note, die ich aufgefunden. Ruffinus hatte im 2. Buch seiner Invektive gewagt, zu bezweifeln, daß Hieronymus die genaue Wahrheit sage, wenn er behaupte, er lese seit jenem berühmt gewordenen Traum [2]) und dem in selbigem abgelegten Gelübde die heidnischen Autoren nicht mehr, sondern citiere sie jeweilen aus dem Gedächtnis, das ihm von seiner Jugendzeit her treu geblieben. Es erschien ihm dies Vorgeben des Hieronymus verzeihlicherweise als eine leere Ausflucht, und er bezichtigte ihn geradezu des Meineids, was nun allerdings scharf genug war, übrigens bei der unleugbaren Zweideutigkeit des Hieronymus nicht ganz ungerechtfertigt [3]). Dazu schrieb nun Zwingli an den Rand: Res, o Ruffine, plane nota est, verum in optime dicta pessime calumniaris et maledicendo famam tuam denigras, non Hieronymi, qui te tam diu patienter tulit rabulam et insidiatorem.

Eine so kritiklose Stellung nahm freilich schon am Schluß der Einsiedlerperiode Zwingli zu Hieronymus, dem Schriftausleger, nicht mehr ein. Vgl. darüber die interessante, von Zwingli selbst Opp. I, S. 253 f. erzählte und von mir in meiner Festschrift S. 13 f. mitgeteilte Anekdote. Das eifrige Bibelforschen hatte ihn unabhängig genug gestellt, daß er „anhub empfinden, wie Hieronymus und andere, wiwohl sy die Gschrift vil wäger zu Handen namend weder die Sophisten, thatend sy doch der Gschrift Gewalt an". Zahlreiche Spuren von einer an des Hieronymus Exegese geübten Kritik finden sich nun allerdings in den

---

[1]) Luthers Werke ed. Walch XXII, p. 2070 sq.

[2]) S. Schröckh, Kirchengesch. VII, S. 37 f.

[3]) Vgl. Neander, Kirchengesch. in 2 Bdn. I, S. 797 f.

handschriftlichen Bemerkungen Zwinglis nicht, aber doch etliche sehr bezeichnende, wiewohl zum Teil erst aus den Züricher Jahren: Zu Gal. 5, 5 bemerkt Hieronymus [1]): Spiritus ad distinctionem literae. Spes vero justitiae Christus intelligendus, quia ipse est veritas, patientia, spes, justitia omnesque virtutes, cujus nos secundum exspectamus adventum, quo judicaturus est omnia et jam non patientia sed justitia affuturus. Zu dieser ziemlich unklaren Auseinandersetzung schreibt Zwingli an den Rand: Sensum Pauli o Hieronyme non adsequeris, während in der Abschrift der paulinischen Briefe sich noch als Randbemerkung von Zwinglis früherer Hand die eben erwähnte Erklärung des Hieronymus findet. Und ein paar Seiten weiter [2]), ebenfalls zu einer Stelle aus Gal. 5 bemerkt Hieronymus: Quia saepe magicis artibus et amare miseris evenit et amari, wobei am Rand von Zwinglis Hand, und zwar noch aus der früheren Zeit (wohl aus Einsiedeln) die Worte zu lesen sind: Hoc nunquam concederemus nisi te asseverante o Hieronyme! Viel weniger ablehnend gegen allerlei Aberglauben verhielt sich bekanntlich Luther, und es ist in dieser Beziehung jedenfalls in Zwingli ein modernerer Geist gewesen [3]). — Noch an andern, inhaltlich weniger wichtigen Stellen hat unser Reformator seine von Hieronymus abweichende Auffassung am Rande bemerkt. Man wird auch kaum irren, wenn man annimmt, daß das oft sehr willkürliche und zuchtlose, geist- und geschmacklose Allegorisieren des Kirchenvaters seinen nüchternen und für wissenschaftliche Exegese angelegten Geist nachgerade doch zur Kritik herausgefordert habe, wie er denn in der That früher als Luther der einfach historischen Auslegung neben maßhaltender Anwendung des allegorischen Verfahrens sich zuwendete [4]). Die „äußerlichen exegetischen Notizen", die Luther allein hier und da dem Hieronymus entnahm, weil für seinen Geschmack am geheimen,

---

1) Hieronym. (ed. Erasm.) IX, fol. 93.

2) P. 96.

3) Köstlin, Luthers Theologie II, S. 354.

4) S. meine Festschrift S. 133. R. Stähelin, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk, Halle 1883, S. 69.

geistlichen Schriftsinn Augustin viel reichlichere Nahrung bot [1]), waren allem Anschein nach dem Zwingli besonders wertvoll, man bekommt aus der Durchsicht der von ihm studierten und glossierten Kommentare durchaus den Eindruck, daß er für dasjenige verhältnismäßig früh schon Sinn gehabt, was man jetzt philologische, grammatisch-historische Exegese nennt. Stellen, die hermeneutische Winke oder Grundsätze enthalten, sind in der Regel hervorgehoben. *Geschichtliches, geographisches, naturgeschichtliches, archäologisches Detail, soweit es zur Bibelerklärung dienen kann, versäumt er nicht sich zu notieren.* Was aber den religiösen Lehrgehalt anbetrifft, so ist es bezeichnend, daß namentlich häufig die *tropologische* Deutung von Zwingli angestrichen wurde, und darin trifft er nun wiederum mit Luther zusammen [2]). *In der Betonung des Religiösen und Ethischen findet man die Reformatoren immer wieder einmütig bei aller sonstigen Verschiedenheit nach Individualität und theologischer Schulung.* — Endlich sei auch noch erwähnt, daß Zwingli in den Kommentaren des Hieronymus einzelne Bemerkungen fand, die für die Kritik des hierarchischen Systems von Bedeutung waren und ihn in dieser Richtung beeinflussen konnten, so namentlich die berühmte Stelle zu Tit. 1: es seien ursprünglich die episcopi und presbyteri nicht unterschieden worden. Am Rande stehen von Zwinglis Hand die Worte: episcopus, presbyter. Es ist übrigens auffallend, daß in der Abschrift der Paulusbriefe bei Tit. 1 allerdings eine Verweisung auf Hieronymus sich findet, aber nicht auf jene merkwürdige Stelle, sondern auf eine ganz andere, in einem Kommentar zu einem alttestamentlichen Propheten enthaltene, wo nach den Pastoralbriefen von den für einen Bischof sich geziemenden sittlichen Eigenschaften die Rede ist [3]). Man sieht, das Ethische lag Zwingli am meisten am Herzen, wohl lange schon ehe er am hierarchischen System rüttelte.

---

[1]) *Köstlin*, Luthers Theologie I, S. 92. 161.

[2]) A. a. O. (bei *Köstlin*) I, S. 70.

[3]) „πρεσβυτεροι ἐπισκοποι vide Hieronym. Tom. VI, fol. 103."

Besonderes Interesse brachte er ferner ganz unverkennbar denjenigen Arbeiten des Hieronymus entgegen, die sich auf die Herstellung eines emendierten Bibeltextes und berichtigter Übersetzungen bezogen. Er las alles hierauf Bezügliche mit der größten Aufmerksamkeit und begrüßte lebhaft das prinzipielle Zurückgehen auf den Grundtext. Untersuchungen über Kanonizität, z. B. des Hebräerbriefs, wie sie Hieronymus gelegentlich anstellte, interessierten ihn lebhaft, und das litterar-geschichtliche opusculum: De viris illustribus seu de scriptoribus ecclesiasticis las er in der griechischen Übersetzung.

Auch als asketischen Schriftsteller lernte Zwingli den Hieronymus kennen. Ermahnungen zu Enthaltung von Weingenuß, von üppigen, die Sinnlichkeit reizenden Speisen mochten dem jugendlich kräftigen Leutpriester keineswegs als überflüssig erscheinen, ob er nun auf sich oder auf seine klösterliche Umgebung blickte; weshalb er sich dieselben anstrich und an den Rand die bezeichnende Bemerkung schrieb: Videant benedictini! Aber noch ratsamer und besser als eigentliches Fasten ist in seinen Augen beständige Mäßigkeit. Eine gesunde Reaktion gegen das leichtfertige Pönitenzwesen trat Zwingli in den schönen Stellen entgegen: Nos ignoremus poenitentiam, ne facile peccemus. Illa quasi secunda post naufragium miseris tabula sit; in virgine integra servetur navis. — Nec statim nobis poenitentiae subsidia blandiantur, quae sunt infelicium remedia. Cavendum est vulnus, quod dolore curatur — und man wird sich nicht wundern, solche Stellen angestrichen zu finden. Ebenso sind auch verschiedene Bemerkungen, die sich auf die Unkeuschheit der Mönche und Geistlichen beziehen, von Zwingli hervorgehoben [1]). Bei der Lektüre der Briefe und Aufsätze des Hieronymus befand er sich recht eigentlich an der Quelle der asketischen Lebensanschauung. Ob er zu letzterer sich von Anfang an kritisch stellte? — wir

---

[1]) Hieronymus rät in einem Briefe (Tom. I, fol. 21 ed. Er.) Flucht aus dem Elternhaus in die Einsamkeit um der für die Keuschheit gefährlichen Mägde willen an und bemerkt dazu: Quanto vilior earum conditio, tanto facilior est ruina. Im Blick auf Zwinglis eigene Verirrung in Einsiedeln berührt es eigentümlich, diese Bemerkung unterstrichen zu sehen.

wissen es nicht; es ist aber bei der bewundernden Verehrung, die er dem Meister der Askese Hieronymus zollte, nicht wahrscheinlich. Nur aller Heuchelei war er feind, kaum aber einer, ob auch noch so strengen, jedoch aufrichtigen Askese. Sittlicher Ernst war trotz der von ihm selbst eingestandenen Verirrungen ein Grundzug seines Wesens.

Ein weiterer Kirchenlehrer, dessen Werken Zwingli von früh an ein umfassendes Studium widmete, ist Origenes. Es mochte schon jene These des Picus [1]) seine Aufmerksamkeit auf den geistvollen Mann gelenkt haben, dessen Heterodoxieen ihn nicht von eingehender Beschäftigung weder mit den philosophisch-theologischen, noch mit den homiletischen Produktionen desselben abhalten konnten, um so weniger da auch ein Hieronymus den Origenes anfänglich wenigstens hoch verehrte, und da ein Erasmus demselben geradezu als pneumatischem Schriftausleger den ersten Rang unter den den Lateinern überhaupt vorgezogenen, griechischen Kommentatoren einräumte [2]): sic est primus, ut nemo cum illo conferri possit. Schwerlich hat übrigens Zwingli den Origenes in jener frühen Zeit im Original zu Gesichte bekommen. Es waren ihm nur lateinische und zudem mangelhafte Übersetzungen zugänglich. Einer solchen sind z. B. die im Paulusmanuskript sich findenden, zahlreichen Citate entnommen. Eine solche (erschienen in Paris 1512) ist auch aus seinem Besitz jetzt noch vorhanden, enthält aber lauter Spuren der Benutzung während der Züricher-, nicht schon während der Einsiedler-Jahre, indes die genannten Citate im Handexemplar der paulinischen Briefe größtenteils den früheren handschriftlichen Charakter aufweisen, allerdings auch nicht durchweg: eine Ausnahme bildet z. B. die in meiner Festschrift S. 30, Zeile 16 ff. erwähnte, signifikante Bemerkung zu Röm. 4 [3]). —

---

[1]) S. meine Festschrift S. 21 Anm.

[2]) Im Compendium. Auch oben S. 52. Vgl. Hedio an Zwingli Opp. VII, p. 95.

[3]) Sie ist in der von Zwingli besessenen Origenes-Ausgabe angestrichen und lautet wörtlich: Ego cum considero sermonis eminentiam, quod dicit operanti secundum debitum reddi, vix mihi suadeo, quod possit ullum opus esse quod ex debito remunerationem Dei deposcat etc.

Aus den Citaten ergiebt sich, daß Zwingli neben: contra Celsum, de principiis etc. vorzüglich die Homilien geschätzt und studiert, für das Alte Testament auch die Fragmente der Hexapla zurate gezogen. Aus seiner Korrespondenz läßt sich entnehmen (s. meine Festschrift, S. 12, Anm.), daß er für seine Erstlingspredigten in Zürich über Matthäus besonders viel aus Origenes geschöpft. Hedio, der über den nämlichen Evangelisten in Basel zu predigen unternommen, wurde durch Zwingli in einem verloren gegangenen Schreiben auf jene reiche Fundgrube aufmerksam gemacht, hatte dieselbe aber bereits kennen gelernt. Er bat nun den Reformator, ihm seine, für jene Predigten angefertigten Kollektaneen zur Einsicht mitzuteilen [1]. Ich habe in meiner Festschrift gezeigt, wie wertvoll es wäre, über jene Erstlingspredigten etwas Genaueres zu wissen, und wie vielleicht auf Grund jener von Hedio gemachten Andeutungen eine Vergleichung der Homilien des Origenes mit des Reformators später (von Leo Judae) veröffentlichten, eigenen Auslegungen zu einem gewissen Resultat führen würde [2]. Es bedarf aber dieses Umweges nicht. In dem Exemplar des Origenes, das Zwingli besaß, finden sich auch die Homilien zu Matthäus von Kap. 16 an, und es sind der handschriftlichen Einträge am Rande und im Texte so manche, daß daraus leicht ersichtlich ist, welche Ideen Zwingli besonders interessierten. Hält man damit zusammen, was Bullinger [3] und Myconius [4] von jenen Erstlingspredigten sagen, so läßt sich ein übereinstimmendes Gesamtbild von denselben wohl gewinnen.

Sicher ist, daß der aus der Schule des Erasmus kommende Zwingli die Schriftauslegung des Origenes u. a. wegen der Liebhaberei für den mysteriösen Schriftsinn, den dieser Kirchenlehrer geistvoller zu eruieren wußte als Hieronymus, hochschätzte. Historische Züge werden mit Vorliebe allegorisch gedeutet, und oft sind die bezüglichen Stellen von Zwingli angestrichen, z. B.: „im

---

1) Opp. VII, p. 132. 134.
2) S. 49, Anm. 2.
3) Reformationsgeschichte I, S. 12.
4) A. a. O. § 19.

Vorhof des Kajaphas kann man Christum nicht bekennen, man muß zuerst hinaus ‚ex omni doctrina contraria Jesu‘“. Bezeichnend ist das von Origenes anläßlich der verschiedenen „Salbungen“ und der darauf bezüglichen, abweichenden und teilweise widersprechenden evangelischen Berichte zum Schluß Bemerkte und ebenfalls von Zwingli Hervorgehobene [1]): Dicet antem aliquis paulo audacior: Forsitan secundum historiam una quaedam mulier fuit, quae tale aliquid fecit. Pone autem et alteram si vis et tertiam, tamen principaliter evangelistarum propositum fuit respiciens ad mysteria, et non satis curaverunt, ut secundum veritatem enarrarent historiae, sed ut rerum mysteria, quae ex historia nascebantur, exponerent. Und nun werden die verschiedenen Weiber auf verschiedene Grade des Glaubens, der Liebe und christlichen Vollkommenheit gedeutet, ebenso ist Simon eine allegorische Figur, und die Salbe bedeutet die „Lehre“. — Die Auslegung, die Zwingli bei Origenes fand, gab ihm auch Anlaß zu sehr praktischen und zeitgemäßen Betrachtungen, so z. B. wenn letzterer bei der Tempelreinigung anläßlich derer, welche Tauben verkauften, bemerkt: columbae simplices, qui tradunt ecclesias avaris et tyrannicis et indisciplinatis et irreligiosis episcopis [2]). Überhaupt leuchtet bei vielen Stellen, die sich auf die Pflichtvergessenheit des geistlichen Standes, auf die Habsucht und Herrschsucht der Priester und dergl. beziehen, sofort ein, wie sehr die Notiznahme Zwinglis als Beifallsäußerung zu interpretieren ist. Wenn z. B. am Rande steht: Quaestus vide an pietas, oder wenn bei dem Dictum des Origenes: sacerdotes ecclesiae oculus, diaconi manus, populus pedes die Glosse sich findet: sacerdotes episcopi, so ist klar, ohne was für ein ἐπισκοπεῖν sich der Schreiber einen rechten episcopus, der nicht nur den Namen haben soll, nicht denken kann [3]). Man wird sich ferner nicht wundern, daß

[1]) Hom. in Matth. 35, Opp. III, fol. 73.

[2]) Hom. 15 (fol. 31).

[3]) Peccat in Deum quicunque episcopus, qui non quasi conservis servus ministrat sed quasi dominus. — Wie ernst ers mit dem ἐπισκοπεῖν nahm, geht aus dem hervor, was Bernhard Weiß in seiner Chronik von jener

bei Matth. 23 sehr viele Stellen und Expektorationen des Origenes angestrichen sind, speziell zu V. 10 der Satz: proprie enim

Konfrontation erzählt, die am 22. Juli 1522 zwischen Zwingli und den Mönchen in der Propstei zu Zürich in Anwesenheit aller Chorherren und der anderen Leutpriester stattfand. Damals erklärte Zwingli: „Ich bin in dieser Stadt Bischof (vgl. 1. Züricher-Disputation 29. Jan. 1523, Opp. I, 105 sqq., Mörikofer I, 152) und Pfarrer und mir ist die Seelsorg befohlen; ich han darumb geschworen und die Mönch nit; sy sönd uf mich achthan und nit ich uf sy; dann so dick sy predigend das erlogen ist, so will ichs widerfechten, und sollte ich an iren eignen Kanzeln stan; denn man bedarf Euwer Bettelmönchen nit und Ir sind auch nit von Gott angesehen, daß man Üch han solle.“ — Und schon in einem Briefe vom 17. Juni 1520 (an Rhenan, Suppl. zu Zw. Opp. p. 26) redet Zwingli gelegentlich davon: „quemadmodum alicubi Origenes eos dicit Episcopos, etiamsi sint uxoribus constricti, qui tanquam in specula multitudinis saluti provideant, gladium imminentem prospiciant, bona procurent apud omnes, ita futurum puto, et hunc nostrum Episcopum (bezieht sich auf den Schlettstadter ludimagister [!] Sapidus), qui autoritatem non ex titulis aut olivae unguine metiatur, sed qui sit Christus domini, non diaboli etc. An hosce quisquam tam hebes est, qui episcopos dicat, quibus ne una quidem dotium Paulinarum adsit? E diverso quis non eos vocet episcopos, quos Origenes pinxit? Quibus vulgi salus curae est, quales forsan sunt Capnion, Zasius, Bilibald Birkheimer, Rhenanus, Vadianus, alii Germaniae, immo christiani orbis flores et nardi odorem domini spirantes. Treue Erzieher und Lehrer, die sich namentlich auf die Schriftauslegung verlegen und auch demgemäß christlich leben, erscheinen Zwingli noch nützlicher als manche „Propheten“, obgleich diesen im allgemeinen der Vorzug gebühre. Man vgl. noch den weiteren, höchst interessanten Inhalt des Briefes. — Köstlin hat (Theol. Luth. I, S. 260 ff.) gezeigt, wie auch Luthern biblische und historische Studien von dem hierarchischen Begriff der bischöflichen Gewalt allmählich weggeführt, und wie er nur noch Rangunterschiede vermöge menschlichen Rechtes seit der Leipziger Disputation anerkannte. Immerhin ist seine Anschauung doch noch sehr verschieden von der von Zwingli im angeführten Briefe allerdings konfidentiel geäußerten, ungemein freien und humanistisch angehauchten. Doch hat auch Luther früh schon nicht die Ausübung einer äußeren Gewalt, sondern die Predigt als die Hauptaufgabe des Bischofs angesehen (Köstlin a. a. O., S. 174) und in einer Schrift vom Anfang des Jahres 1521 gegen Emser „Bischof“ übersetzt als „Wartmann, Wächter auf der Warte“; so solle jeder Pfarrer und geistliche Regent ein Bischof sein, nämlich ein Aufseher oder Wächter, daß bei seinem Volke das Evangelium gebaut werde. (S. 377).

episcopus dominus Jesus est. In der Bemerkung zu V. 13, daß das wahre Öffnen des Himmelreiches die Verkündigung des wahren Evangeliums im Geist und in der Kraft sei, fand Zwingli seine später oft ausgeführte Anschauung von der Schlüsselgewalt. Eine Darlegung, wie zur richtigen Verwendung der Einkünfte der Kirche Treue, Uneigennützigkeit und Weisheit erforderlich seien, und ein ganzes Programm kirchlicher Armenversorgung fand Zwingli ebendaselbst, zugleich freilich auch den Wink, die geistliche Speise, das Wort, richtig auszuteilen und das Wort der Weisheit und höheren Gnosis nicht an diejenigen zu verschwenden, die noch moralischer Ermahnungen bedürfen. — Die schon oben beiläufig erwähnte Erklärung von „petra" (Matth. 16) konnte nicht verfehlen, Zwinglis Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; die Begriffe petra, claves, ecclesia, regnum coelorum werden freilich von Origenes spiritualistisch verflüchtigt: petra est omnis imitator Christi, et de omnibus talibus bibunt spiritalem potum homines spiritales; die claves sind die das Himmelreich eröffnenden christlichen Tugenden; indessen, wie auch Zwingli hiervon dachte, die Auflösung der starren hierarchischen Deutung machte jedenfalls auf ihn Eindruck, und es berührte ihn sympathisch, den Origenes äußern zu hören: Ein Bischof, der nicht die moralischen Eigenschaften einer petra habe, maße sich die potestas clavium fälschlich an.

Von nicht minderem Interesse ist es, zu konstatieren, daß die geistlich-symbolische Deutung der Elemente im Nachtmahl Zwingli ebenfalls in den Homilieen des Origenes entgegentrat. Was er in dieser Beziehung fand, ist auch angestrichen, so die Bemerkung: Das Brot, von dem der Herr sagt: das ist mein Leib, ist das Wort als nutritorium animarum de Deo verbo procedens et panis de pane coelesti [1]). Potus wird erklärt: verbum potans, generatio vitis verae. Sein vergossenes Blut hat diesen Trank hervorgebracht, gleichwie das Brot, das Wort Christi, bereitet ist aus jenem Weizenkorn, das in die Erde fiel und viel

---

1) In Matth. Hom. 35 (fol. 76).

Frucht brachte. Als gegen einen abergläubigen Mißbrauch der Sakramente gerichtet, mußte Zwingli ebenso folgende Stelle wichtig erscheinen: In remissionem peccatorum ille accipit baptismum, qui peccare desistit [1]).

Bei Anlaß des „Vater, es ist dir alles möglich" im Gethsemanegebet bemerkt Origenes kühn: sive justa sive injusta; Zwingli hat diese Worte unterstrichen, aber an den Rand geschrieben: Cave hic, was lebhaft an seine spätere, briefliche Äußerung betr. vorsichtigen Vortrag der Prädestination [2]) in der Predigt erinnert.

Über Vorherbestimmung fand Zwingli bei Origenes eine längere Ausführung in der Homilie zu Matth. 24, insbesondere zu V. 36. Er hat sie zum Teil sogar doppelt angestrichen. Ihr Grundgedanke ist folgender: Es ist nicht alles vorherbestimmt, namentlich nicht die Zeitmaße, sondern darin richtet sich Gott beschleunigend oder abkürzend nach dem Bedürfnis. Daß ein Ende der Welt kommen werde, ist z. B. vorausbestimmt, nicht hingegen Zeit und Stunde. Die Vorherbestimmung wird also gewissermaßen eingeschränkt auf ein bestimmtes Schema des Weltlaufes, während hingegen für die Ausfüllung desselben noch freier Spielraum gegeben ist, und während auf diese die freie Bewegung der Geschöpfe, immerhin unter der Leitung der Providenz, fördernden oder, mit ihrer Zulassung, auch hemmenden Einfluß haben kann. Die Darstellung ist natürlich inadäquat, aber deutlich ist das Streben nach einer Korrektur der starren transcendenten Fassung der sogenannten unabänderlichen Ratschlüsse Gottes. Wie sehr die Stelle Zwingli interessierte, erhellt daraus, daß sie die einzige ist in jenem Bande, auf die er auf dem ersten, weißen Blatt desselben ausdrücklich verwiesen hat mit der Bemerkung: Fol. 64 praedefinitio non satis nobis cognita. Aus dieser Note ist allerdings nicht ersichtlich, was für Gedanken er sich über jene Anschauungsweise gemacht, ob er darin vielleicht gar nicht etwa eine Leugnung der Vorherbestimmung alles Einzelnen

---

[1]) Fol. 105.

[2]) Opp. VIII, p. 20 sq.

gefunden, sondern nur das in Abrede gestellt sah, daß die Ratschlüsse Gottes bis auf Zeit und Stunde hinaus uns geoffenbart seien — in welchem Fall dann der Gedanke mit einer unten noch zu erwähnenden Bemerkung des Chrysostomus zusammenträfe.

Von dogmatischen Eigentümlichkeiten, die Zwinglis Aufmerksamkeit auf sich zogen, ist etwa noch die Idee, daß eine Errettung solcher, die „in tenebris exterioribus et omni lumine alienis“ sich befinden, auf ihr Dürsten nach Licht und auf ihr Weinen hin nicht ausgeschlossen sei [1]), zu erwähnen. Laut einem Briefe Zwinglis an Myconius vom 27. März 1520 (Opp. VII, 126 ff.) leuchtete ihm auch betr. die gefallenen Engel die Meinung des Origenes ziemlich ein, daß nicht alle gleich verschuldet und auch nicht alle ewig verdammt seien. Im allgemeinen aber bekommt man den Eindruck, daß vornehmlich ethische Ausführungen Zwingli anzogen, wie er denn auch von einer Stelle, wo Origenes sagt [2]), es sei wichtiger, das Kreuz Christi zu predigen, als die Geburt aus der Jungfrau oder die Wunder, besonders Notiz nahm [3]).

Mindestens ebenso viel als die Homilieen des Origenes boten Zwingli in ethischer und homiletischer Beziehung diejenigen des Chrysostomus, die er ebenfalls besaß und, wie aus den zahlreichen Verbesserungen von Druckfehlern, Anstreichungen und Randglossen hervorgeht, mit großer Aufmerksamkeit las und benutzte. Er hat sich wohl die von Froben besorgte, zweibändige Ausgabe schon Anfangs 1518 angeschafft (Opp. VII, p. 33); sie ist Februar 1519 als in seinem Besitz befindlich erwähnt (Suppl. p. 16). Die über das ganze Evangelium sich erstreckenden Homilieen zu

---

[1]) Zu Matth. 22 (fol. 38).

[2]) Zu Matth. 16 (fol. 3).

[3]) Man kann überhaupt nicht sagen, daß die spekulativen Ideen des Origenes: von der Trinität, von der Ewigkeit der Welt, von der engen Vereinigung des λόγος mit einer beseelten Menschennatur und der Teilnahme des ersteren an allen Schicksalen der letzteren, von dem Ursprung der Sündhaftigkeit aus vorzeitlichem Fall ꝛc. irgendwie merkbar auf Zwingli eingewirkt; sie traten auch in den Homilieen mehr zurück, und hauptsächlich als Schriftausleger benützte er den Origenes.

Matthäus haben offenbar neben denen des Origenes zur Vorbereitung auf jene Predigten gedient und dienen nun mit den darin enthaltenen, handschriftlichen Einträgen noch heute zur Vervollständigung des Gesamtbildes von Zwinglis früherer Predigtweise. Fragen, die den angehenden Reformator persönlich sehr lebhaft bewegten, z. B. von der Fürbitte der Heiligen, von würdiger Abendmahlsfeier, von der richtigen Schätzung der Zeremonieen, von der ethischen Bedingtheit des Gnadenempfanges, von dem ethischen Wesen der Buße, von dem Christenberuf innerhalb des Weltlebens, von dem christlichen Verhalten in Handel und Wandel, von dem Mehrwert der christlichen Liebesthätigkeit gegenüber den spezifisch kirchlichen Spenden, von der dem Inhaber des geistlichen Amtes geziemenden, geistlichen Gesinnung und Lebensführung ꝛc. — solche Fragen sind in jenen Homilieen in einer würdigen und oft ganz evangelischen Weise behandelt. Ich gedenke unten noch ein zusammenhängendes Bild der in diesen und anderen Kommentaren zerstreuten und von Zwingli mit sichtlicher Teilnahme aufgenommenen Ideen zu geben. Daß die Lektüre übrigens hier wie überall eine kritisch prüfende je mehr und mehr wurde, erhellt z. B. aus dem zu des Chrysostomus Behauptung, es hätten die Apostel nach dem Geistesempfang alles gewußt und gekonnt [1]), von Zwingli fein Bemerkten: Cur igitur Paulus Petro in faciem restitit? (Gal. 2) quodsi id objicias, quod Hieronymus [2]), fictam s(olum) eam fuisse impugnationem, ergo Petrus non potuit nec ausus fuit id prohibere, quod maxime debuit. Die Glosse ist nach Juli 1519 geschrieben.

Unter den Bänden aus Zwinglis Bibliothek befindet sich auch

---

[1]) Hom. in Joh. fol. 41.

[2]) Des Hieronymus Anschauung, die Zwingli in seinem Paulus-Manuskript sich folgendermaßen am Rand notiert: Restitit secundum faciem publicam Petro et ceteris, ut hypocrisis observandae legis, quae nocebat eis, qui ex gentibus crediderant, correptionis hypocrisi emendaretur — wird also (nach dem Vorgang des Erasmus) als schlechter Notbehelf erkannt. Hieronymus hatte sich deshalb schon einen Angriff des Augustin zugezogen. S. Schröckh, Kircheng., Bd. IX, S. 384 ff.

eine Ausgabe des Ambrosius. Daß dieser Kirchenvater (übrigens auch der unbekannte Verfasser des unter seinem Namen uns erhaltenen Kommentars zu den paulinischen Briefen [Ambrosiaster]) als Exeget von Zwingli hochgeschätzt und viel benutzt wurde, geht u. a. aus dem Paulus-Manuskript hervor; jene Ausgabe selbst hingegen enthält keinerlei handschriftliche Einträge. — Außer den genannten Vätern und außer Erasmus sind denn auch in sämtlichen, von mir durchgesehenen Büchern aus Zwinglis Nachlaß wenig andere Ausleger citiert; von einer Mitberücksichtigung der Scholastiker ist vollends nichts zu bemerken und gilt in dieser Beziehung von Zwinglis Bibelstudium schon in frühester Zeit ganz dasselbe, was Köstlin von demjenigen Luthers namhaft gemacht hat [1]).

Es bleibt schließlich unter den Kommentatoren, deren Schriften noch aus Zwinglis Besitz vorhanden sind, nur Jakob Faber Stapulensis mit seinem 1508 erschienenen Psalterium quincuplex zur Besprechung übrig. Ob auch der wichtigere Kommentar des Faber zu den paulinischen Briefen (de 1512) dem Reformator näher bekannt geworden, ist zwar nicht zu beweisen, aber doch keineswegs unwahrscheinlich; und es blieb in diesem Fall jene vorreformatorische Arbeit kaum ohne bestimmenden Einfluß auf seine religiöse Erkenntnis. Wie oben erhellte, hat Luther den Faber in gewisser Beziehung viel höher geschätzt als den Erasmus. Der genannte Kommentar enthält nämlich über Gnade und freien Willen, Glauben, Verdienst und Werke relativ gesunde, von Pelagius zu Augustin hinüberleitende, eine lebendige Heilserfahrung bekundende, wenn auch nicht zu konsequenter dogmatischer Formulierung durchgearbeitete Anschauungen [2]). Mit der schonendsten

---

1) Theologie Luthers I, S. 93.

2) Auch schon im Psalterium quincuplex fand Zwingli die schlicht-evangelische Heilslehre („vivifica sententia") des Paulus ohne pelagianische Verklausulierung ausgesprochen, z. B. zu Ps. 32. Er scheint aber noch zwischen verschiedenen Anschauungen unklar und unentschieden hin- und hergeschwankt zu haben, als er, wie unbefriedigt gelassen von jener evangelischen Einfachheit, sich die Auslegung des Origenes an den Rand schrieb: Quorum remissae sunt iniquitates per baptismum et quorum tecta sunt peccata per poe-

Behandlung der kirchlichen Lehre und Praxis, mit dem Bestreben, ihre Veräußerlichung durch eine geistigere Auffassung zu heilen und sie dadurch mit der schriftmäßigen Norm in besseren Einklang zu bringen, oder dann etwa die Abweichungen als harmlos und ungefährlich darzustellen, verbindet sich eine anerkennenswerte Rückkehr zu unbefangener, selbständiger, von den herkömmlichen Auslegern absehender Schriftforschung nach einer neuen exegetischen Methode, die in fortlaufender Gedankenentwickelung den Sinn des Textes reproduziert, statt bloß einzelne Worte und Sätze zu erklären, auf Nachweisung des Zusammenhanges das Hauptgewicht legt und damit die nämliche Bahn zuerst einschlägt, die dann später Erasmus in seinen Paraphrasen mit so großem Erfolg weiter verfolgte. Also auch in formeller, hermeneutischer Beziehung konnte Zwingli von Faber manches lernen.

Karl Heinrich Graf, Fabers Biograph in der Zeitschrift für historische Theologie 1852 [1]), bemerkt S. 14: „Die Gelehrten, welche sich von den Banden der Scholastik losgesagt hatten, bildeten damals in ganz Europa wie einen großen Bund, dessen Mitglieder, durch gleiche Gesinnung vereinigt, zur Bekämpfung der gleichen Gegner auszogen und durch lebhaften Briefwechsel, durch Reisen, durch gegenseitige Empfehlung und Unterstützung immer in lebhaftem Verkehr blieben." Diesem Bunde gehörte Faber an, er hatte in Italien Anregung empfangen durch die dortigen Neuplatoniker, Joh. Picus, Politianus, Hermolaus Barbarus, er brach, in deren Fußtapfen tretend, zuerst in der Philosophie, hernach auch in der Theologie mit der herkömmlichen Schablone; er wurde in Paris selber ein wissenschaftliches Zentrum, das durch seinen Einfluß wieder manches emporstrebende Talent in die nämliche Geistesrichtung und in denselben Gelehrtenbund hereinzog.

---

nitentiam et quibus non est imputandum propter martyrii gloriam peccatum, nebst der anderen Deutung des nämlichen Origenes, zuerst sei an die Belehrung, dann an die Vollbringung guter Werke, dadurch die Sünden bedeckt werden, endlich an die Vollkommenheit zu denken.

[1]) Aus der Abhandlung Grafs ist manches in obstehender Skizze genommen.

Rhenan gehörte zu seinen Schülern, Glarean zu seinen Freunden, letzterer sprach ihm auch von Zwingli als ebenfalls einem Geistesverwandten und bekam daraufhin einen Gruß an denselben auszurichten [1]). Doch schon früher, ehe diese persönliche Begrüßung durch Freundesvermittelung stattfand, lernte Zwingli den edeln, erleuchteten und auch gemütstiefen Pariser Gelehrten, der in einem Kloster der Wissenschaft lebte, aus seinen Schriften, jedenfalls aus dem Psalterium quincuplex, kennen.

Es war dies die erste von Fabers biblischen Arbeiten, und es ist sehr schön und ergreifend, wie er in der Vorrede das Bekenntnis ablegt, er habe nach langjähriger Beschäftigung mit weltlicher Wissenschaft erst beim Worte Gottes volle Befriedigung gefunden, allerdings nicht beim sensus literalis im gewöhnlichen Verstand (äußerlicher, historischer Sinn), sondern bei dem, was er sensus literalis nennt, bei dem von dem willkürlich hineingelegten, allegorischen oder tropologischen Verstand unterschiedenen, allerdings geistlichen, aber aus dem Wortlaut selbst dem erleuchteten Auge erhellenden, wahren Sinn, den der h. Geist selbst hineingelegt [2]). Von dem Befangenbleiben im äußerlich historischen Schriftsinn rühre der bei den Mönchen überhand genommene Überdruß an den biblischen Studien und von diesem der Niedergang der Klöster her [3]). Die Psalmenauslegung selbst nun ergiebt, daß der sensus literalis im höheren Verstand nichts anderes ist als die möglichst überall nun doch eben hineingetragene, messianische Deutung, und es ist begreiflich, daß der Unterschied von dem willkürlichen Allegorisieren, das Faber vermeiden wollte, oft verschwindend klein ist. Zwingli freilich konnte in seiner frühesten Zeit [4]) in dieser Richtung nicht leicht zu viel geschehen, erst nach und nach fand er an echt historischer Exegese Geschmack. Zu Ps. 51, 6 z. B.

---

1) Juni 1519. Opp. VII, p. 78.

2) Faber stellte den Grundsatz auf, daß Schrift durch Schrift auszulegen sei (fol. 26). Von Zwingli unterstrichen mit der Randbemerkung Sacrae literae ab invicem lucem accipiunt.

3) Diese Bemerkung ist von Zwingli angestrichen.

4) Für die spätere Zeit gilt das in meiner Festschrift S. 133 Bemerkte. Vgl. auch oben S. 106 f.

citiert er offenbar als lichtgebend die Erklärung des Ambrosius: Christus habe, obwohl scheinbar besiegt, dennoch gesiegt, sei ungerecht verurteilt worden und habe seine Mörder zu Schuldigen gemacht; und wenn es in Ps. 57, 9 heißt: Wach auf meine Ehre! so wird nach Hieronymus glossiert: hier rede der Vater zum Sohn; gerade wie zu Ps. 73, 24: Du leitest mich nach deinem Rat, nach Cyrill: consilium = verbum Dei et filius, und zu Ps. 51, 12—14 nach Hieronymus (zu Gal. 4, 6 [Tom. IX, fol. 89]): die drei verschiedenen Geister: spiritus principalis, spiritus rectus und spiritus sanctus seien eine Andeutung der Trinität. Wo Faber im Stich läßt, da werden allegorische Deutungen aus Hieronymus herbeigezogen, z. B. zu Ps. 68, 14: die Hürden (cleri) = die 2 Testamente, die silbernen Taubenflügel = das Wort Gottes, das geläutert wie Silber, als Schmuck der Braut Christi; zu Ps. 29, 9 filius unicornium = filius crucis, de quo dicitur in cantico Habacuc: cornua in manibus ejus, ibi abscondit fortitudinem suam, wozu Zwingli noch schrieb, er verstehe so auch den Widder hinter Abraham, der sich mit den Hörnern verwickelte [1]). Daß es mit allem diesem vermeintlichen Tiefsinn Zwingli vollkommen Ernst war, und daß er nicht etwa nur als Kuriosität solche Deutungen in großer Zahl am Rande notierte, zeigt namentlich eine merkwürdige Glosse. Faber hat den Irenäus getadelt, der aus Ps. 70 „Auch im Alter verlaß mich nicht" glaubte schließen zu können, daß Christus jedes Alter geheiligt und erst als Greis gelitten und gestorben. Er selbst freilich bezog es nicht minder künstlich auf den Leib Christi, die Kirche und die letzten gefahrvollen Zeiten. Zwingli schrieb nun an den Rand [2]): Irenaei error non sane impius, sed sedulus videtur. Videtur pietati enim adscribendum, antiquorum literis tantum fidei habuisse, ut, quaecumque in illis scripta essent, adimpleri oportere crederet. Hiermit ist zu vergleichen Zwinglis Randglosse zu Jes. 29, 9 ff. (versiegelte Weissagung) im Kommentar des Hieronymus: Audiant et hunc locum sophistae

[1]) So sogar noch Opp. V, p. 103 unter Verweisung auf Origenes.
[2]) Vor Juli 1519.

et haeretici, qui arcanas literas negligunt atque in manus quum venerint, theologos se gloriantur esse, non interpretes.

Durch das Studium der Psalmenauslegung des Faber kam Zwingli auch in Berührung mit der neuplatonisch-mystischen Geistesströmung des Pseudodionysius Areopagita, zu dessen Schriften Faber sogar einen Kommentar geschrieben. Die mystischen Elemente in Zwinglis Lehre von Gott und von der Religion [1]) mögen auf derartige Anregungen zurückgehen, wie solche übrigens auch durch Augustin, durch Picus und andere Neuplatoniker älterer und neuerer Zeit an ihn können herangetreten sein. Zu Psalm 65, 2 redet Faber von dem Schweigen der Kontemplation und nennt dasselbe apophatica negativaque theologia [2]), auf den Areopagiten und andere Geistesverwandte verweisend. Zwingli hat am Rand davon Notiz genommen. So fehlt denn auch in seiner Entwickelung das bei Luther so bedeutsame Moment mystischer Einflüsse nicht ganz [3]). — An dieser Stelle sei auch erwähnt, daß Zwingli der von der nämlichen mystischen Richtung kultivierten Zahlensymbolik ein unverkennbares Interesse zuwendete, wie aus zahlreichen Glossen in den von ihm gelesenen Kommentaren hervorgeht [4]). Er fand diese Vorliebe für mystische Deutung der in der Schrift vorkommenden Zahlen bei Alten und Neuen, bei Kirchenvätern, wie

---

[1]) Vgl. z. B. Opp. III, p. 160.

[2]) S. den Artikel Dionysius Areopagita bei Herzog, Theologische Realencyklopädie.

[3]) Vgl. hierzu Zeller, Über den Ursprung und Charakter des Zwinglischen Lehrbegriffs in den Theol. Jahrbüchern, 1857, S. 57 ff.

[4]) So ist z. B. in dem Kommentar des Cyrill zum Evangelium Johannes die mystische Erklärung der 153 Fische (Joh. 21, 11) angestrichen. 100 = gentium plenitudo (vgl. 100 Schafe) 50 = Gläubige aus Israel, 3 Anspielung auf die Trinität, die durch das Leben der Gläubigen verherrlicht wird. Der eine Fisch, den Jesus am Ufer bereit hat, bedeutet den Anfang, den der Herr mit der piscatio spiritalis gemacht. Die spätere, Opp. VI 2, 64 mitgeteilte Auslegung Zwinglis selbst ist zwar auch noch allegorisch, aber viel einfacher.

bei den mit der Kabbala vertrauten Picus und Reuchlin; selbst der Pythagoräismus wirkte durch die Synkretisten neuplatonischer Richtung noch nach.

Das allerwertvollste Denkmal von Zwinglis Bibelstudium in Einsiedeln und noch in Zürich ist aber die mehrfach erwähnte Abschrift der paulinischen Briefe mit Randglossen. Zu dem, was über dieselbe in meiner Festschrift gesagt und was überdies in dieser Abhandlung gelegentlich zur Bereicherung und zur Berichtigung beigefügt worden, ist hier noch Einiges nachzutragen. Das Manuskript hat allerdings, wie sich mir bei genauerer Durchsicht ergab, mehr antiquarischen Wert, als daß es über Zwinglis religiöse Erkenntnisentwickelung sehr viel Aufschluß geben würde. Die Glossen und Excerpte sind zwar, wie gezeigt wurde, aus verschiedener Zeit, und sie spiegeln da und dort verschiedene Erkenntnisstufen wieder. Die chronologische Sichtung gab so viel Licht, daß ich das, was ich in meiner Festschrift als Ergebnis der Beschäftigung mit der paulinischen Heilslehre in Einsiedeln glaubte wahrscheinlich machen zu können, nun hier mit Sicherheit in Abrede stellen kann. Allein im großen und ganzen macht jene Abschrift ganz den Eindruck, die Arbeit eines noch Tastenden, Lernenden und Sammelnden zu sein. Der philologische Fleiß ist aller Anerkennung wert. Ich fand Korrekturen von Druckfehlern des von Erasmus herausgegebenen, von Zwingli kopierten griechischen Textes. Die der Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes von Erasmus beigegebene lateinische Übersetzung ist fleißig benutzt, indem sie bei ungewöhnlicheren Wörtern und Wendungen am Rande notiert wurde. Aber wie schon dies von edlem Schülerfleiß zeugt, so bekunden auch die Randbemerkungen größtenteils die Arbeit eines Suchenden und Sammelnden, der eben aus den von ihm benutzten Kommentaren alles auszieht, was er über die wichtigeren Stellen vorfindet, Klares und Unklares, Einfaches und Gekünsteltes, ohne Sichtung und sorgfältige Wahl, was ihm gerade auffällt und aus irgendeinem Grunde bemerkenswert erscheint. Es sind mit einem Wort Kollektaneen, und es ist eigentlich nur in den späteren Noten, die, als der Raum schon ziemlich ausgefüllt war, bei der immer und immer wiederholten und nun natürlich nicht mehr so unsicher

tastenden Lektüre mit manchmal fast unleserlich kleiner Schrift noch hinzugefügt wurden, Prinzip zu entdecken, z. B. in den zahlreichen nachträglichen Citaten aus Augustin beim Galaterbrief. Sehr fleißig hat Zwingli von Anfang an stets Schrift mit Schrift verglichen und eine Menge biblischer Parallelstellen, diese nun oft in recht schöner Auswahl, am Rande notiert. Hier und da hat er sich auch in eigener Auslegung versucht; ich führe noch zu dem in der Festschrift Erwähnten Eph. 3, 11 an, wo mit Rücksicht auf des Hieronymus Auslegung, die das ἣν auf σοφίαν bezogen, mit älterer Schrift bemerkt ist: nos: quodsi „ἣν" referas ad πρόθεσιν et ἐποίησεν intelligas pro effecit sive adimplevit (Christus also ganz als causa instrumentalis des Heils gefaßt), ferner die Note zu Gal. 6, 17: Nos: quia prius pseudapostoli circumcidi jubebant, tantum ne persecutionem crucis Christi paterentur (ältere Schrift) und die Glosse zu Röm. 8, 3, nach Anführung verschiedener anderer Erklärungen, ebenfalls mit älterer Schrift: de peccato damnavit peccatum i. e. principem mundi diabolum [1]). Von reichlich benutzten Kommentaren sind außer den schon erwähnten noch zu nennen: Commentaria incerti auctoris in omnes Pauli epistolas. Hier und da ist auch Bulgarius (Theophylact) citiert.

Es soll nun noch der Versuch gemacht werden, dasjenige, was Zwingli bei seiner Lektüre, den handschriftlichen Merkzeichen nach zu schließen, wichtig geworden ist, übersichtlich zusammenzustellen, so weit es nicht schon im Bisherigen bei der Charakteristik der besonderen Einwirkung der verschiedenen Schriftsteller zur Sprache gekommen. Ich beginne mit dem dogmatischen Gebiet, wiewohl Zwinglis Interesse in weit überwiegendem Maße, so viel sich noch erkennen läßt, dem ethischen angehörte. Bei der Gottesidee war ihm zuvörderst wichtig ihre schlechthinnige Erhabenheit über alles diskursive Erkennen und darum auch über alle Beschreibung mit Worten, deren humilitas gegenüber der ineffabilis

---

[1]) Anders Opp. VI 2, 102: peccatum i. e. morbum.

gloria Dei unvermeidlich ist [1]). Hier wird aller Scharfsinn stumpf. Anthropomorphismen haben daher als Accomodation ihr gutes Recht, wiewohl Gott im Geiste schauen an ihn als an den Unsichtbaren glauben heißt [2]). Vom Mysterium der Trinität zumal gilt nach Hieronymus [3]): cujus recta confessio ignoratio scientiae. Daraus ergiebt sich nun auch für göttliche Dinge als richtige Erkenntnistheorie der Grundsatz: Durch Reinigung zur höheren, durch Erleuchtung bedingten [4]) Erkenntnis Christi und in ihm des Vaters! Der Glaube geht der Erkenntnis voran (wir haben geglaubt und erkannt Joh. 6), in ihm aber liegt zugleich das Streben nach „aliqua ut in speculo et enigmate cognitio“ (nach Cyrill in Joh. 6). Wenn Cyrill zu der Frage des Nathanael (Joh. 1): Woher kennst du mich? bemerkt: Studiosus piusque animus exactam exquisitamque rerum doctrinam desiderat, so ist Zwinglis erläuternde Beifügung sehr bezeichnend: exquisitam cum pietate, non curiosam. Es sei hier ein- für allemal betont, daß die Randglossen zu Cyrill durchweg den handschriftlichen Charakter der vorzürcherischen Zeit aufweisen.

Für das trinitarische Problem ist Zwinglis Interesse unverkennbar, aber nirgends zeigt sich auch nur eine Spur von Neigung, von der orthodoxen, chalcedonensischen Lehrfassung abzuweichen. Stellen bei Cyrill, die den h. Geist zu Christus in innigste Beziehung setzten („Spiritus facies filii“, „mens Christi“ [nach Paulus], „ein anderer Tröster und doch wiederum kein anderer“) zogen Zwinglis Aufmerksamkeit auf sich.

Am wichtigsten ist ihm offenbar die der Welt zugekehrte Seite

---

[1]) Hier liegt der Berührungspunkt mit der neuplatonisch-christlichen Mystik.

[2]) Oft ist in den Kommentaren, auch da wo sonst Randglossen selten sind, auf Anthromorphismen und deren richtiges Verständnis aufmerksam gemacht, z. B. bei Hieronymus in Jesajam und Origenes in Genesin.

[3]) Tom. V, fol. 113.

[4]) Im Psalterium hat Zwingli zu Ps. 36, 10 eine Stelle aus Origenes περὶ ἀρχῶν citiert, wonach hier die Rede sei von der erleuchtenden Kraft Gottes, wodurch man die Wahrheit aller Dinge und mithin Gott als Geist erkenne.

des göttlichen Wesens und Waltens. Offenbarung ist überall, und alle Wahrheit hat Gott zum Urheber. Im 2. Band des Hieronymus, wo wenig Stellen hervorgehoben sind, ist es doch diese (fol. 142): A quocumque verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas. Christus unterrichtet den Moses durch Jethro, den Cornelius durch den früher Christ gewordenen Petrus, den Petrus durch den Spätling Paulus. Es kommt aber auch überall auf den richtigen Verstand und Gebrauch an; denn wie Origenes zur Versuchungsgeschichte (Hom. zu Luk. 3) bemerkt: Der Teufel kann auf die Schrift sich berufen und der Apostel auf „gentiles literae“. Jenes darf nicht verführen, dieses nicht abschrecken.

Was sodann das Vorsehungswalten anbetrifft, so begegnete Zwingli bei seinen Gewährsmännern durchweg einer Anschauung, die den freien Willen nicht ausschloß und das Problem durch Unterscheidung von Präscienz und Prädestination zu lösen suchte. Besonders wird stark hervorgehoben, daß das Böse zwar nicht zufällig, aber doch durch menschliche Verschuldung entstehe. Doppelt angestrichen ist die Erörterung des Cyrill: Judas hat ganz aus freiem Willen Jesum verraten, nicht weil die Schrift es vorausgesagt, sondern diese hat es vorausgesagt, weil sie's voraussah. Ps. 139. Non autem omnia, quae futura Deus novit, aut vult aut imperat; nec praedictio malum hortatur magis quam dehortatur. Sie macht es also dem freien Menschen leichter, die Sünde zu meiden. Am Rande steht von Zwinglis Hand: Praedictio utilis, non nociva. Wenn Chrysostomus anläßlich des Judasverrates bemerkt, er habe zum Heil der Welt gedient, und Zwingli dazu an den Rand schreibt: praedestinatio et praescientia, so bezieht sich offenbar das letztere auf den Verrat und das erstere auf den Heilszweck. In der Auslegung der paulinischen Briefe durch Hieronymus traf Zwingli auch ganz die nämliche Anschauung von der durch die Präscienz prädeterminierten Prädestination und die Auskunft, für die Wahrung der alleinigen Ehre Gottes genüge es, wenn man letzteren als Urheber der Willensfreiheit anerkenne, auch der Apostel hebe weder im Römer- noch im Epheserbrief die Willensfreiheit auf (Hieron. Tom. IX, f.

81 und 104) [1]). Eine in diesem Sinne lautende Stelle des Hieronymus hat Zwingli in seinem Paulusmanuskript zu Eph. 1 an den Rand geschrieben: Nullus absque propria voluntate salvatur — liberi arbitrii sumus — vult nos bonum velle, ut cum voluerimus velit et ipse in nobis suum implere consilium. Und bei Röm. 9 hat er namentlich den Origenes citiert, auf den sich später Erasmus in seiner Schrift de libero arbitrio berief (Schweizer, Protest. Zentraldogmen I, p. 79). Origenes hat bekanntlich stark die Willensfreiheit betont als weder durch die Präscienz, noch durch die ordnende und leitende Providenz aufgehoben. — Ebenso liegt eine Bestätigung des Gesagten in der Hervorhebung der Bemerkung des Hieronymus zu Jes. 44, 1: Prima servitus, secunda electio. Von ganz besonderem Interesse aber ist eine Randbemerkung Zwinglis im Kommentar des Hieronymus zu Jes. 61 fin.: Similitudine propheta utitur praedicens, evangelium Dei, quod nihil aliud est, quam justitia, veritas, lux, aequitas, etiam ad gentes perventurum. Dominus enim nihil odio habet eorum quae fecit, et solem suum oriri facit super bonos et malos. Immo terra divinae aequitatis imaginem ferens cunctis sementem profert, numquid igitur Deus, qui meliora data donat hominibus, gentes spiritu bono fraudabit? praecipue cum non sit judaeus neque graecus sed in omni natione et lingua qui justitiam servarit etc. Den Kommentar des Hieronymus zu Jesaja hat Zwingli in Einsiedeln studiert, wie nebst dem handschriftlichen Charakter der Glossen auch die gelegentlich vorkommende Verweisung auf den „vetustus Eremi codex" beweist. Die eben angeführte Randbemerkung ist nun sehr lehrreich mit Bezug auf seinen Gottesbegriff: Das ist offenbar nicht der Calvinsche Gott, sondern der über alle Gütige, den Zwingli in der Schrift gefunden, als er noch als Humanist im edelsten Sinne

---

[1]) Zwinglis Glosse im Paulus-Manuskript zu Röm. 9, 20 ff., bes. V. 22 (zugleich mit Verweisung auf Eph. 1): Vide anne apostolus hic tacite quaestioni respondeat, cur scil. malos creaverit — ist erst nach Juli 1519 geschrieben.

des Wortes in ihr zu forschen angefangen[1]). Später ist dann allerdings bei dem ernster gewordenen Zwingli, dem ernüchternde Lebenserfahrung jenen Optimismus und Idealismus abgestreift[2]), im Gottesbegriff die Güte gegenüber der Majestät, wenn auch nicht im gleichen Maße wie bei Calvin, zurückgetreten[3]). Es hat übrigens neulich Alexander Schweizer[4]) sehr schön gezeigt, wie in Zwinglis Lehre von den göttlichen Eigenschaften zugleich die Korrektur dieser Einseitigkeit liege.

Auch ein besonderes Interesse an dem christologischen Problem ergiebt sich aus der Durchsicht der noch vorhandenen Denkmäler von Zwinglis Studien. Daß die Anerkennung der Wahrheit, Gott habe in ganz einzigartiger und unvergleichlicher Weise in Christo gewohnt, ihm stets als fundamental erschienen, zeigt z. B. die wohl durch einen Druckfehler provozierte Randbemerkung des kritisch prüfenden Lesers zu des Origenes Deutung von Joh. 2, 19: sive templum proprium corporis — sive templum testium suorum et omnium, qui non (?) habuerunt verbum Dei in se, wozu Zwingli erläuternd beifügte: quemadmodum scil. Christus habebat autoritate quamvis patris tamen propria. Ebenso hat er zu dem „Niemand ist gut ꝛc.“ (Matth. 19, 17), worin Origenes nur den Unterschied zwischen dem Urquell und dem Ebenbild der Güte hervorgehoben fand, bemerkt: Nemo hic offendat! Das ihm am meisten zusagende

---

1) Eine ähnliche, humane Welt- und Gottesanschauung fand Zwingli auch bei seinem klassischen Lieblingsschriftsteller (ethnicus, sed ferme magis theologus) Seneca (Baur, Seneca u. Paulus l. c., p. 209 sq.).

2) S. darüber meine Festschrift, S. 80, Anm. 3.

3) Immerhin hat noch der Commentarius d. v. e. f. r. den Satz: Deus juxta justus et misericors, tametsi ad misericordiam propendeat; excellunt enim miserationis ejus reliqua opera omnia.

4) Zwinglis Bedeutung neben Luther. Akad. Festrede, S. 85 ff. — Es lehnt sich übrigens Zwinglis Lehre von den Eigenschaften Gottes ganz an Augustin an, und zwar gerade eben in dem von Schweizer betonten Moment. (Vgl. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen I, 3, S. 649 ff. 653 (1. Aufl.). Daß in der That zwischen dieser Lehre und der Prädestination mit endgültigem dualistischem Ausgang eine Inkongruenz besteht, hat auch Böhringer a. a. O., S. 606 ff. ganz im Sinne Schweizers dargelegt.

Gleichnis zur Veranschaulichung der Verbindung der beiden Naturen in Christo: Seele und Leib, fand er schon bei Augustin.

Im Übrigen traten Zwingli in seinen Studien christologische Anschauungen entgegen, die seinen eigenen, späteren teilweise diametral entgegengesetzt waren. So fand er bei Cyrill die Idee, daß auch das Fleisch Christi an der ganzen Wirksamkeit des in ihm wohnenden λόγος teilgenommen und dadurch selber „lebendig machend" geworden sei, was dann nicht nur für die Abendmahlslehre tiefsinnig ausgebeutet, sondern wonach auch der Berührung des Jünglings von Nain durch Jesum eine wesentliche Bedeutung beigemessen wird. Wie sich Zwingli zu solchen Ideen in jener frühen Zeit stellte, ist nicht ersichtlich, da er einfach durch Anstreichen sein Interesse bezeugt hat. Eine pietätsvolle Sorgfalt für korrekten Lehrausdruck erhellt übrigens aus verschiedenen Glossen.

Daß Gedanken über rechten Schriftgebrauch Zwingli anzogen, befremdet nicht. Aufmunterungen zu beharrlichem und geduldigem Forschen ohne Voreingenommenheit, Warnungen vor vorschnellem Absprechen über Unverstandenes sind wiederholt angestrichen. Als Spiegel der Selbsterkenntnis wird die Schrift zum voraus empfohlen. Zu bewundern ist die pädagogische Weisheit in der Schrift, worauf Chrysostomus (Hom. in Matth. fol. 19) aufmerksam macht, und wonach Gott durch die Propheten manches, aber nicht alles und auch jenes nicht immer genau so vorhergesagt, wie es sich dann erfüllt hat, um einerseits zwar Fingerzeige zu geben und vorzubereiten, anderseits aber doch auch nicht einzuschläfern.

Für pastorale Anweisungen, Winke und Ratschläge zeigt Zwingli hohes Interesse. Anläßlich des Gespräches Jesu mit der Samariterin Joh. 4 und anläßlich der Rede Joh. 6 macht Cyrill auf den stufenweisen und pädagogischen Lehrgang des Herrn aufmerksam, und Zwinglis Randglossen bezeichnen dies als sehr beherzigenswert für Prediger. Wiederholt tritt eine feine, das Seelsorgertalent bekundende Psychologie und Menschenkenntnis zutage. Manche Probe der Pastoralklugheit eines Chrysostomus ist hervorgehoben und gewiß auch beherzigt worden, z. B. die anläßlich der Salbung in Bethanien ge-

machte Bemerkung [1]). Wenn Jesus zuvor befragt worden wäre, hätte er es nicht geschehen lassen, hintendrein aber habe er nicht getadelt. So solle man Spenden für die Kirche nicht bemängeln, was die Gewissen nur verwirre, wohl aber, wenn man vorher um Rat gefragt werde, es den Armen zuwenden [2]). — Anläßlich einer Ermahnung zu würdiger Abendmahlsfeier bezeichnet Chrysostomus als das Objekt des wahren „offerre" nicht goldene Gefässe, sondern die Herzen und rechtmäßig Erworbenes. — Für geistliche Standessünden aller Art hat Zwingli ein besonders scharfes Auge und strenges Urteil; und wo von solchen die Rede ist, fehlt es nie an einem „*ἴδε*" oder dergl. Wer den Reichen und Vornehmen einen gnädigen Gott predigt, stürzt sie nur in um so größeres Verderben; das sind die falschen Propheten, die Friede, Friede rufen. Ein rechter Lehrer läßt sich weder durch Lob noch durch Tadel beirren. Ein Losungswort Zwinglis von früh an ist das paulinische: Wenn ich noch den Menschen gefallen wollte, so wäre ich Christi Knecht nicht [3]). Und zu Psalm 15, 4 schrieb er: Malorum favorem quanti facere debeas. Ehrsucht und Habsucht sind die Hauptklippen des Christen und besonders des Geistlichen; das „Gabennehmen" ist nicht immer zu vermeiden, aber das „Gabenliebhaben" ist eine schlimme Sache. Die kirchliche Amtswürde macht keinen zum Christen. Aus Geiz wird des

---

1) Im Neuen Testament von Erasmus hat Zwingli bei Matth. 26, 6 ff. auf Chrysostomus verwiesen und das klassische Citat beigesetzt: *Πρὸς τοῦ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε.* (Hom. Odyss. VI, 207 sq.).

2) Daß wahre Opfer die Werke der Liebe an Bedürftigen seien, war früh schon ein Lieblingsthema der Predigt Zwinglis; man sehe das interessante, von Egli mitgeteilte Verhör, wonach dem Leutpriester vorgeworfen wurde, er predige von „Abschlach des Opfers" (Aktensamml. Nr. 314); ferner die Notiz in der zeitgenössischen Reformationschronik des Bernhard Weiß: „Zwingli habe viel aus Paulo herfürgebracht, das der gmein Mann vor nie gehört hat, wie, daß all Opfer und Geld, so man uf den Altar legt, nur ein Almusen wäre, und wann ein üppiger unnützer Pfaff es verthäte, so wär es wäger einem armen, nothdürftigen Menschen geben"; ferner vergleiche man die ebenfalls von Egli mitgeteilten Armenordnungen vom September 1520 und vom Januar 1525, Erstlingsfrüchte der Reformation.

3) Opp. VII, 98; Suppl. 21).

Herrn Weinberg von den Geistlichen zuerst vernachlässigt, und dann wird die Frömmigkeit von den Laien mit Füßen getreten. Groß ist die Verantwortung des Lehrers, er soll sein Talent nicht im Schweigen wie in unfruchtbarer Erde vergraben, sondern damit wuchern; jedoch ja nicht mit gelehrten Fragen in der Predigt die Gewissen verwirren. Durch Gebet stärke er sich zur furchtlosen Ausrichtung seines Amtes! Es handelt sich um ein Werk der Liebe nach Christi Vorbild, d. h. einer Liebe, die bereit ist, in den Tod zu gehen.

Betreffend die Lehre von der Heilsaneignung sind zahlreiche gegen die Superstition und Heuchelei gerichtete Stellen hervorgehoben; so z. B. die häufigen Warnungen vor trägem Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen bei Chrysostomus: diese nütze nur bei eigenem Besserungsernst und könne überhaupt durch eigene Gebetsinbrunst ersetzt werden [1]), dann wieder Stellen, die von der wahren Herzensbuße handeln und sich gegen die Verflachung des Pönitenzwesens kehren, z. B.: Verzeihen sei besser als sich Kasteien; ebenso endlich solche, die auf Heiligung dringen, die „vera cruce signatio“ (Erinnerung ans Leiden Christi) als Heiligungsmittel empfehlen, die Solidarität von Gebet und Ringen betonen, aber auch der Energie den sicheren Sieg verheißen, da Gott mitwirkt. Die Zeremonieen, eigentlich heidnischen Ursprunges und von Gott mehr zugelassen als verordnet, haben nur Wert, wenn sie als Symbole das Gemüt auf das höhere, geistliche Leben und auf den

[1]) Da die Homilieen des Chrysostomus zu Matthäus, wie oben schon bemerkt, sicher bei jenen Predigten des ersten Züricher Jahres benützt wurden, fielen solche Auslassungen auf günstigen Boden und fanden gewiß unmittelbare Verwendung. In der Frage von der Fürbitte der Heiligen trat Zwingli nun allerdings in direktesten Gegensatz zu Hieronymus (contra Vigilantium, s. meine Festschrift S. 137 f.), während er in der Anerkennung der Maria semper virgo ihm, wie übrigens auch dem Chrysostomus und dem ganzen christlichen Altertum, treu blieb (Opp. VI 1, p. 205). Eine in anderer Beziehung interessante Briefstelle über Maria (vom 27. März 1520), worin eine Luk. 2, 35 a vom Ärgernisnehmen der Mutter des Herrn verstehende Auslegung (quid? putamus, quod scandalizatis apostolis mater Domini a scandalo fuerit immunis?) zwar nicht acceptiert, aber in ihrem kühnen Inhalt keineswegs perhorresziert wird, findet sich Opp. VII, p. 126.

vernünftigen Gottesdienst lenken und hierfür entzünden. Diese bei den Kirchenvätern, namentlich auch bei Augustin sich findende, zuletzt auf neuplatonische Ideen zurückgehende Anschauung von den Zeremonieen und Sinnbildern ging durch Zwingli überhaupt in die reformierte Dogmatik über und wurde besonders zur Begründung der Sakramentslehre verwertet.

Über die jenseitigen Dinge findet sich sehr wenig, und was in dieser Beziehung etwa angestrichen ist, geht nicht über das auch bei einem Seneka sich darbietende (a. a. O. S. 221 ff.) Allgemeine vom Jenseits und Wiedersehen hinaus. Nur eine Stelle bei Cyrill ist hervorgehoben, wonach die Seelen der Frommen gleich nach dem Tode wie Christus zu Gott kommen, und die entgegengesetzte Meinung, daß sie bis zum Begräbnis keine Ruhe finden oder gleich den Gottlosen in die Unterwelt „ad immensi cruciatus locum“ hinuntergestoßen werden, wird als „anilis error“ bezeichnet. Wie man übrigens in den humanistischen Kreisen, denen Zwingli angehörte, über das Fegfeuer, über die Strafen in der Unterwelt und über noch anderes dachte, ergiebt sich aus einem interessanten Brief des Rhenan vom 6. Dezember 1518 (Opp. VII, p. 58 oben). Im allgemeinen zeigen Zwinglis Schriften dieselbe Sparsamkeit in eschatologischen Lehren, und unverkennbar ist neben dem Biblischen die Nachwirkung philosophischer Theorieen (Sigwart a. a. O. S. 170 ff.).

Als „purissima Christi philosophia“ bezeichnet jener nämliche Brief Rhenans das christliche Lebensideal, dasselbe zugleich in seinen Grundzügen, wie Zwingli und seine Gesinnungsgenossen es in der Predigt vorzuführen pflegten, darstellend. Der Gesamteindruck, den man bei einer Durchsicht dessen bekommt, was unserem Zwingli bei seiner Lektüre, die christliche Lebensgestaltung anlangend, besonders wichtig wurde, stimmt genau dazu. Sentenzen, die eine praktische, pädagogische Lebensweisheit ausdrücken, erregten offenbar Zwinglis besonderes Wohlgefallen, wobei indessen — bei Hieronymus drängt sich diese Wahrnehmung wiederholt auf — auch die feine, elegante und prägnante Diktion, pikante Wortspiele u. dgl. etwas beitragen mochten. Darin, sowie auch in mancher beifällig aufgenommenen Idee erkennt man stets den

Humanisten wieder; so z. B. wenn die Behauptung Fabers hervorgehoben ist, die natürliche und menschliche Gerechtigkeit sei eine keineswegs verächtliche Vorstufe der göttlichen, und jene verletzen heiße auch diese verletzen. An Zwinglis patriotische Kämpfe und Leiden erinnert, was er zu dem von Erasmus (Prov. p. 517) Getadelten: Persarum mos est, ut inter pocula temulenti consultent ac reges suos pro numine adorant etc. an den Rand schreibt: Et Helvetiorum pudor! non quidem ex veterum more (Erasmus bespricht das Sprichwort: lex et regio) sed juniorum incontinentia. — So sorgfältig Zwingli in der Christologie die unverkümmerte Anerkennung der göttlichen Natur gewahrt wissen wollte, praktisch und religiös wichtiger ist ihm doch noch die menschliche, mit der es die imitatio zu thun hat. Wenn Paulus vom Geist Christi redet, so denkt er gleich an den „Sinn" Christi. Von früh an ist ihm jenes Wort Jesu: Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz 2c. hochwichtig; er hat's in seinem Paulus-Manuskripte zu der Stelle hingeschrieben: Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein, und im Psalterium quincuplex findet sich bei Ps. 116, 12 aus früher Zeit die schöne Randbemerkung von seiner Hand: Eph. *χάριτι ἐστε σεσωσμένοι*, Rom. 8 non sunt condignae passiones hujus temporis etc., quid igitur retribuam pro omnibus his aliud quam crucem tuam bone Jesu et meam tollere, lene certe onus. — Als Nachfolger Christi hat nun der Christ eine Mission in dieser Welt, und Zwingli fehlt es nicht an einem offenen Sinn für die verschiedenen irdischen Lebensverhältnisse und die dem Christen in denselben gestellte ethische Aufgabe. Zahlreiche Stellen sind angestrichen, die von Rechtlichkeit in Handel und Wandel, von Zinsnehmen, Wucher, Übervorteilung, Erpressung, von häuslicher und bürgerlicher Pflichterfüllung, von Tugendübung im täglichen Leben und in den nächstliegenden sozialen Verhältnissen handeln. Ein Verlassen dieser ist nur da geboten, wo höhere Gewissensrücksichten es notwendig machen. „Honora patrem tuum si te a vero patre non separat, alioquin David protinus tibi canet: obliviscere patrem tuum etc. lautet Zwinglis Glosse zu Ps. 45, 11. Die Regel ist, daß man in der Welt lebend

das Zeitliche um des Ewigen willen verleugne, weder zeitliche Lust noch zeitliche Trübsal und Verfolgung hochachte und überhaupt nicht fleischlich und irdisch, sondern geistlich und himmlisch gesinnt sei [1]). Oft wird auf die apostolische Armut und Enthaltsamkeit verwiesen. Auch an Hinweisungen auf uneigennützige und aufopfernde Liebe, an Warnungen vor liebloser Bedrückung und Ausbeutung fehlt es nicht. Die Almosen sind die lebendigen Steine, daraus das neue Jerusalem der Apokalypse erbaut wird.

Diesem Verleugnungssinn entspringt die Gelassenheit, die Zwingli eigen war, wie aus seiner Korrespondenz sich ergiebt [2]). In Einsiedeln, wenn nicht schon in Glarus hat er zu einer Stelle, wo Cyrill sich über diejenigen ereifert, welche die Majestät des Sohnes Gottes verkleinern, bemerkt: Calumniatorum hic mos est o Cyrille, cui adsuescas oportet, nisi non illarum velis esse partium. Beherrschung der Affekte ist unerläßliche Christenpflicht. Zürnen ist menschlich, dem Zorn ein Ende machen christlich. Der Gedanke, der Beleidiger werde nicht straflos ausgehen, ist als eine Art Trost der menschlichen Schwachheit gestattet. Unter keinem Vorwand darf der Christ selber Vergeltung üben. Was über die Beherrschung der Affekte gesagt ist, erinnert auch sehr an Seneca. Der Verfolgung aus dem Wege zu gehen, ist

---

1) Daß Zwingli an diese Lehre des Evangeliums so viele Anklänge bei einem Seneka fand, machte ihm diesen verehrungswürdig.

2) Vgl. das Lob Sebastian Hofmeisters Opp. VII, p. 146; Öcolampads S. 262, die zwischen Zwingli und Mykonius gewechselten Briefe S. 142 ff., ferner schon aus dem Frühling 1519 Rhenans Zeugnis S. 74 und Zwinglis schöne Äußerungen in Briefen an letzteren (Frühl. 1519): Suppl. S. 18 oben und 21, wo Zwingli von einem ihn öffentlich schmähenden Mönche sagt: Hoc illi unice dolet, quod nunquam volumus ejus meminisse apud populum vel maledicendo. — Das hinderte übrigens den Reformator nicht, an den feurigsten Streitschriften Luthers sein Wohlgefallen zu haben und dasselbe auch in vertrauten Briefen unverhohlen zu äußern. Auf Luthers „Antwort auf etliche Artikel, so die Magistri Nostri zu Löwen und Köln verdammt haben" (Frühl. 1520), bezieht sich wohl die Briefstelle Suppl. 27, wo Zwingli dem Rhenan unterm 17. Juni 1520 vornehmlich dankt pro hac ultima satisfactione Lutheri, qua vix vidi aliud ex ejus operibus vel vehementius vel pressius (vgl. den Brief des Hedio an Zwingli, Opp. VII, p. 136).

bisweilen Pflicht, aber um der Verfolger willen, damit ihre Leidenschaft sich abkühle (Cyrill zu Joh. 6). Zwinglis Randglosse: Sic et Aristoteles malis cessit, ne in se committeretur, quod jam olim in Socratem impie factum fuerat. Auch die Beherrschung der Zunge ist Zwingli sehr wichtig. Denn „Templum Dei nos“. Besser schweigen als unverständig reden. Jesus hat, wie Cyrill andeutet, ein beherzigenswertes Beispiel gegeben, indem er auf die Abschiedsreden sogleich das dieselben fruchtbarmachende, hohepriesterliche Gebet folgen ließ. So kann man die Ausartung in leeres Geschwätz verhüten. — Ehe man lehrt oder Bücher schreibt, lerne man lang [1]). Mit Bezug auf die reformatorische Predigt und Schriftstellerei hat Zwingli diesen Grundsatz in der That befolgt [2]). Im Versprechen ist große Vorsicht geboten, da der Mensch sein Thun nicht in seiner eigenen Gewalt hat. Der Eid ist gänzlich zu meiden zur Verhütung größerer Versündigung; denn des Menschen Wille ist wandelbar, und die Umstände lassen sich nicht voraussehen. Am besten wäre es freilich, in Worten gar nicht zu fehlen, allein dies geht über menschliche Kraft. Und hat man geirrt, so soll man nicht rechthaberisch sein, sondern sich belehren lassen. Zwinglis Randglosse: Audi sophistarum plebs pertinacissima! — Auch im Urteil mild zu sein in Anbetracht des häufigen Mißverstandes und Unverstandes, ziemt dem Christen; das milde Urteil des Cyrill über Thomas, dessen Zweifel mehr aus tiefster Bekümmernis denn aus Unglauben herzuleiten sei, leuchtete Zwingli ein. Die Gabe der Geisterprüfung ist in seinen Augen ebenso wichtig als selten. Zu einer diesbezüglichen Bemerkung des Hieronymus hat er an den Rand geschrieben: Audiant qui hodie haereses examinant!

Die Wurzel all dieser Zurückhaltung ist nun aber die Demut, deren fundamentale Bedeutung für das christlich-ethische Leben von

---

1) Irgendwo verweist Zwingli auf die Stelle August. Tract. 57 in Johannem: Bei stillem Hören auf die im Innern lehrende Wahrheit wird die Demut bewahrt, die beim öffentlichen Auftreten leicht verloren geht.

2) Die Salatsche Chronik, die bekannte, trübe Quelle (aus der „v. Toggenburg“ am liebsten schöpft) erzählt, Zwingli habe vor dem 40. Jahr nichts edieren wollen, cur est incertum.

Zwingli früh schon erkannt und gewürdiget wird. Mögen immerhin böswillige Zeitgenossen ihm „unbegrenzte Selbstsucht, Übermut und Ehrgeiz“ vorgeworfen haben, mag, wie v. Toggenburg hervorhebt [1]), Florimund Raimund ihn „einen Mann von heftiger, brausender Gemütsart und von zügelloser Lüsternheit“ nennen, bei der Durchsicht seiner Kundgebungen aus jener frühen Zeit gewinnt man nichtsdestoweniger den Eindruck, daß er, neben Habsucht, Zorn und Sinnlichkeit, die Ehrsucht, die „ambitio“, als ein Hauptlaster und Hindernis der christlichen Frömmigkeit verabscheute. Schon dem Humanisten war die Beschäftigung mit der Wissenschaft zu heilig, als daß er dabei vornehmlich vom Ehrgeiz sich hätte treiben lassen: Divae Palladis artibus non ad ambitionem! findet sich als Randbemerkung in der Sprichwörtersammlung des Erasmus. Und je mehr Zwinglis Lebensanschauung eine spezifisch-christliche wurde, um so tiefere Wurzeln schlug die Erkenntnis von dem unvergleichlichen Wert der Demut und von den Gefahren der Ehrliebe. Der Herr wohnt bei dem Demütigen, der da zittert vor seinem Wort. Christus entzieht sich manchmal seinem Volke, damit es sich mehr demütige und seine Schwachheit erkenne, und damit es alsdann nicht mehr durch sich selbst bestehen wolle gegen die Stricke der Welt, des Fleisches und der geistlichen Verkehrtheiten [2]). Solet illustribus viris crudelis arrogantiae bestia insilire [3]). Gott widerstehet den Hoffärtigen, daß sie im Elend die Macht dessen erkennen, dessen Gnade sie aus seinen Wohlthaten zu erkennen verschmähten. Es ist „ordo providentiae Dei“, daß alles Menschen- und Selbstvertrauen zuschanden wird. Es zeugt von der Verkehrtheit der in der Welt herrschenden Betrachtungsweise, daß Schwachheit für ein Laster und Härte (duritia) für eine Tugend gilt. Das Wort Jesu (Luk. 16): Ich sah den Satan vom Himmel fallen, mahne uns, nicht stolz zu sein, sondern uns darüber zu freuen, daß unsere Namen im Himmel angeschrieben sind, und durch Demut dorthin zu streben, von wo der

---

1) A. a. O. S. 52.
2) Faber zu Ps. 25, 15.
3) Cyrill in Johannem fol. 116.

Hochmut den Satan gestürzt [1]). Demut und Mut seien stets beisammen! Beide gereichen zur Ehre Gottes. — Wer sich selbst überhebt, vergißt, daß wir alle ein Geschlecht sind und eine Gnade empfangen haben. Auf seine Herkunft stolz sein ist unchristlich [2]). Tolle jactantiam et omnes homines quid sunt nisi homines? [3]) Aber das Allererbärmlichste ist Wissensstolz gepaart mit Unwissenheit. — Wer viel Erkenntnis hat, bedenke, daß seine Verantwortung um so ernster, und er wird nicht stolz sein. Er wird nicht selbstgefällig auf dem Erreichten ausruhen, sondern immer vorwärts streben. Das Wissen allein macht nicht selig, besser nicht wissen als Gewußtes träge versäumen. — Auf die Ehre vor Gott kommt alles an. Es ist ein Kennzeichen des Antichrists, zu kommen „in seinem eigenen Namen" [4]). Nikodemus zeigt, daß die Anhänglichkeit an die Ehre bei den Menschen ein Hindernis des Glaubens ist. — Die Ehrliebe verkehrt die Stellung zu Gott und zu den Mitmenschen. Ihr entspringt die heuchlerische Werkheiligkeit, die mit ihrer stolzen Übergeistlichkeit leicht umschlägt in Fleischesdienst, oder bei der es wenigstens trotz aller äußeren Enthaltungen an der wahren Enthaltsamkeit der Seele gar sehr gebricht. Aber auch das brüderliche Verhältnis leidet unter der Ehrsucht. Sie entzweit wie nichts anderes Freunde und Brüder, während umgekehrt in einem demütigen Gemüt das Fundament zu Liebe und Eintracht gelegt ist. Durch Demut kann man den Neid überwinden. Der Demütige ist nicht ein Tadler, sondern bessert sich selbst. Und wer nicht Ehre sucht, kommt auch

---

[1]) Hieronymus zu Jes. 14, 20, zu Thren. 4. — Die christliche Demut hat allerdings Seneka nicht gekannt. Auch was ihr gleichsieht, entspringt bei ihm der maßlosesten Steigerung des Selbstbewußtseins. A. a. O. S. 177 f.

[2]) Auch bei Seneka begegnete Zwingli der Humanitätsidee, a. a. O. S. 212 ff.

[3]) August. de civ. D. — Zwingli muß in seinen Predigten früh schon in einer die Vornehmen ärgernden Weise die soziale Ungleichheit berührt haben, vgl. die herumgebotene Äußerung aus der Osterpredigt 1522, mitgeteilt bei Egli, Aktensamml. Nr. 242.

[4]) Cyrill zu Joh. 5, 43. Randglosse Zwinglis: Prophetia Christi de Antichristo. Opp. VI 1, p. 708. — VII, 138 oben.

nicht in Gefahr, schmeichlerisch Ehre zu geben, obgleich wer nicht schmeichelt für neidisch oder stolz angesehen wird.

Solche Gedanken sind es, die Zwingli, wenn sie ihm in seiner Lektüre begegneten, sichtlichen Eindruck machten; es ließe sich noch manches anführen, namentlich aus dem ethischen Gebiet: wie ihm die strengste Wahrhaftigkeit und ungeschminkteste Lauterkeit über alles ging, wie ihm der Teufel vor allem aus auch als ein Vater der Lügen erschien; indessen es sei an dem Gesagten genug und zum Schluß nur noch das erwähnt, daß Zwingli durchweg für seine, psychologische Wahrnehmungen [1]) besonders aus dem Gewissensleben viel Sinn an den Tag legt, und daß er als ein scharfer Beobachter des menschlichen Herzens und Lebens, seiner Verkehrtheiten und Widersprüche, wie auch als ein ernster Erforscher des göttlichen Waltens in Gerechtigkeit und Gericht, Güte und Langmut, Weisheit und Gnade erscheint.

Unter allen im Bisherigen berücksichtigten Büchern aus Zwinglis Nachlaß sind noch keine Lutherschriften zur Sprache gekommen, und doch weiß man, daß unser Reformator die religiöse Bewegung in Deutschland mit der größten Aufmerksamkeit und Spannung verfolgte, und daß er auch mit Bezug auf litterarische Novitäten durch seine Freunde beständig auf dem Laufenden erhalten wurde. In Basel veranstaltete zuerst die Froben'sche, nachher die Petri'sche Offizin den Nachdruck der Luther'schen Schriften, und da war denn namentlich Rhenan beflissen, seinen Freund in Zürich schleunigst mit den neuen Erscheinungen zu versehen. Er schrieb sogar einmal einen an Konrad Adelmann gerichteten Brief Luthers, den ich nirgends habe auffinden können, eigenhändig ab, um ihn Zwingli zu senden [2]). Bekannt ist, wie er diesem empfahl, Luthers populäre Auslegung des Vaterunsers nicht nur auf der Kanzel zu empfehlen, sondern sie auch von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus kolportieren zu lassen [3]). In Zwinglis Korrespondenz ist je und

[1]) Nec plus humilis velis videri quam necesse est ne gloriam fugiendo quaeras (bei Hieronymus). Schmeichelei hört der Mensch gern, auch wenn er über das Lob errötet (ibid.).

[2]) Opp. VII, 71.

[3]) Opp. VII, 81 sq. Auch erwähnt von Köstlin, Luth. Leben I, S. 309.

je von Lutherschen Schriften die Rede, wenn auch bloß in flüchtiger Erwähnung [1]), und öfter in den Briefen seiner Freunde als in seinen eigenen, die in der früheren Zeit auffallend wenig Äußerungen und Urteile darüber enthalten. Zwingli konnte darum doch 1523 mit Wahrheit hinsichtlich Luthers versichern: „denn ich siner leer gar wenig gelesen hab und hab mich oft siner bücher mit flyß gemasset" [2]); es waren eben der Schriften Luthers gar so viele. Aber auch von den erwähnten sind nur sehr wenige noch aus Zwinglis Besitz vorhanden, und es fehlen bei diesen die handschriftlichen Einträge vollständig. Man hat also für eine Beurteilung des Einflusses, den Luthers Schriften auf Zwingli in der ersten Zeit ausgeübt, fast gar keine Anhaltspunkte. Auf der einen Seite ist zwar ersichtlich, daß unser angehender Reformator manches, das der deutsche Bahnbrecher veröffentlichte, mit großer Befriedigung las. Ebenso ist Thatsache, daß trotz aller Verschiedenheiten seine Auffassung der christlichen Lehre in entscheidenden Punkten dennoch der Lutherschen sich näherte, wie ich denn im zweiten Abschnitt meiner Festschrift eine großartige zentrale Übereinstimmung nachzuweisen versucht habe. Und insofern hat allerdings die von **Stähelin** [3]) zuerst geäußerte Vermutung, die nähere Beschäftigung Zwinglis mit Luthers Lehre habe zur Vertiefung seiner Heilserkenntnis beigetragen, Wahrscheinlichkeit. Auf der andern Seite aber hat Zwingli schon 1523 seine evangelische Überzeugung als eine total unabhängig von Luther entstandene urgiert, worüber wiederum meine Festschrift S. 120 zu vergleichen ist, und noch entschiedener hat er 1527 in der Amica Exegesis [4]) in Abrede gestellt, Luthern irgendwelche Förderung in der christlichen Erkenntnis zu verdanken. Hinsichtlich letzterer räumt er dem deutschen Vorkämpfer überhaupt keine hervorragende Originalität ein, feiert ihn aber um so rückhaltloser als mutigen Glaubenshelden und kühnen Bahnbrecher. Man mag ja allerdings zugeben,

---

1) Z. B. Suppl. p. 16. 17. 21 und 22 o. 27. Opp. VII, 74. 77. 81. 83. 87. 92 sq. 102. 104. 134. 136. Nach Stähelin (von mir mißverstanden in der Festschrift, S. 18, Anm.) auch VII, 138.

2) Opp. I, 255. — 3) A. a. O. S. 28.

4) Opp. III, 543.

daß hier die durch den Abendmahlsstreit hervorgerufene Verstimmung sein Urteil getrübt, und daß er früher wohl anders dachte; immerhin ist zu beachten, daß er sonst gerade an dieser Stelle (III, 543) keineswegs etwa als den völlig Selbständigen und Unabhängigen sich hinstellt, sondern von Lehrern redet, die er billig hochhalte, hierbei aber Luther ausdrücklich ausschließt: „Was mich betrifft, Luther, so habe ich immer meine Lehrer als Väter geachtet, am meisten diejenigen, welche mir im Studium göttlicher und menschlicher Wissenschaften behilflich waren. Wäre mir nun etwas aus der Fülle, die Gott dir gab, zugeflossen, warum sollte ich es nicht anerkennen? Wenn ich aber den Inhalt des Evangeliums von dir gelernt hätte, warum sollte ich es nicht gestehen? Aber ich will offen anzeigen, wie sich's damit verhält. Es gab viele und ausgezeichnete Männer, welche, ehe Luthers Name so berühmt wurde, sahen, worin das Wesen der Religion bestehe, von ganz anderen Lehrern unterwiesen, als du etwa meinst. Dann beteuert Zwingli vor Gott, daß er seine evangelische Erkenntnis durch Forschen in der Schrift (Ev. Joh. mit den Traktaten des Augustin und paulinische Briefe) zu Einsiedeln gewonnen, bemerkt aber weiter unten: andere, von ihm billigermaßen und mit Freuden verehrte Männer hätten den Kern des Evangeliums klarer erkannt als er und Luther; — wie sie's denn durch letzteren sollten gelernt haben? Ja recht viele waren, welche die Summe der Religion — Du wirst nicht zugeben: besser — aber doch ebenso gut wie Du erkannt hatten; es sind nämlich gewisse Männer, deren Freundschaft vor 12 Jahren schon (1515) uns in dieser Sache zur Förderung und zum Sporn gereichte. Abgesehen von Wyttenbach [1]),

---

[1]) Ebrard hat in einer Besprechung meiner Festschrift in der „Konservativen Monatsschrift“ 1884, S. 367 angedeutet, Wyttenbachs Einfluß werde von mir in seiner Bedeutung zu wenig gewürdigt. Auch Baur bemerkt in seiner Rezension in der „Theol. Litteraturzeitung“ 1884, Nr. 1, S. 14: Zwingli war Erasmianer, soweit nicht die Anregung des Th. Wyttenbach seiner religiösen Bildung eine andere, tiefere Richtung gab. Wir sind eben leider über des letzteren reformatorische Ideen nur durch Zwinglis und Leo Judäs beiläufige Äußerungen unterrichtet, weshalb die Einwirkung nicht genauer verfolgt werden kann. Vgl. noch zu den bekannten Stellen den Brief Opp. VII, 297

den Zwingli im Zusammenhang der Stelle mit Namen nennt, wird man an Erasmus zu denken haben. Liest man Zwinglis vergleichende Bemerkungen über Luther und Erasmus in dem Brief an Rhenan vom 25. März 1522 [1]), also aus einer Zeit, wo er beiden noch unbefangen gegenüber stand, so kann man das Urteil begreifen. Aber auffallend ist es trotz der inzwischen eingetretenen Verstimmung gegen Luther zu einer Zeit, wo einerseits Zwingli in entscheidenden Punkten über Erasmus hinausgeschritten war und Luther sich genähert hatte, wo er z B. mit diesem ein ganz entschiedener Bekämpfer der Willensfreiheit geworden, und wo andererseits Erasmus unter Retraktationen, Sophismen und Zweideutigkeiten seinen Rückzug vollzog. Die Verehrung für den einstigen Lehrer und Führer mußte tiefe Wurzeln haben, daß Zwingli, die Gegenwart vergessend, noch jetzt so pietätsvoll und hochschätzend von ihm reden konnte. Im übrigen sieht es fast einer Selbsttäuschung der Erinnerung gleich, wenn er von dem Unvollkommenen der Stufe, auf der er einst mit Erasmus stand, so gar kein Bewußtsein mehr zu haben scheint. Warum war Zwingli nicht bei jenen Männern geblieben, die nun zum Teil auffeite des gemeinsamen Feindes standen? — Läßt er darum seiner Verstimmung in etwas unüberlegter Weise freien Lauf, weil er, trotzdem daß er sich von Erasmus losgesagt und mit Selbstverleugnung [2]) sich zu

und wieder 300 gegen den Schluß. — Neuestens hat nun Fuchs-Beerfelden in der „Konservativen Monatsschrift" 1884, Novemberheft, S. 459 bemerkt, ich überschätze den Einfluß Wyttenbachs. Der Humanismus sei es lediglich gewesen, der in ihm wie in Erasmus Zwingli entgegengetreten. Eine Hinweisung auf Christus, den einzigen Helfer, könne auch nur im humanistischen Sinn im Gegensatz zum Heiligenkult verstanden werden. Bei so spärlichen Quellen haben Vermutungen freien Spielraum.

[1]) Opp. VII, 193: Besonders: Judicat uterque gnaviter et graviter, est tamen utrique quiddam peculiare (quod citra invidiam tamen dictum volo), quod si alteri adfuerit, jam is illi comparari, nedum aequiparari non queat.

[2]) Opp. III, 544: Videbamus tibi nonnihil jubaris deesse, etiamsi justi luminis nihil deesset, attamen ne ulli dissidio daremus occasionem, ad omnia connivimus etc. Idem fecimus in eucharistiae causa, cum commemorationem appellare desisteremus.

Luther geschlagen, nun von letzterem wegen der Differenz in der Abendmahlslehre desavouiert wird?

Unter diesen Umständen ist jedenfalls Vorsicht geboten, wenn von der Nachweisung irgendeines bestimmten Einflusses Lutherscher Schriften auf Zwinglis Erkenntnisentwickelung soll die Rede sein. Denn man stellt sich mit einem diesbezüglichen Versuch zu obigen Erklärungen unseres Reformators geradezu in Gegensatz. Dessenungeachtet soll nun einem solchen die Berechtigung nicht gänzlich abgesprochen werden, und dies jetzt um so weniger, nachdem sich gezeigt hat, daß die Erkenntnisstufe, auf welcher Zwingli beim ersten Bekanntwerden mit Lutherschen Schriften stand, nicht eine so reife war, wie ich in meiner Festschrift und wie überhaupt die meisten bisherigen Darsteller, auch Hundeshagen nicht ausgenommen, glaubten voraussetzen zu können. Immerhin behält, abgesehen von den aus den Randglossen im Paulus-Manuskript gezogenen Folgerungen, das in meiner Festschrift S. 124 ff. über Zwinglis Selbständigkeit und über seine in einzelnen Punkten unleugbare Priorität Gesagte seine Richtigkeit.

Das erste Bekanntwerden nun mit Lutherschen Schriften fällt ins Ende des Jahres 1518, jedenfalls vor den Juli 1519. Im November 1518 erschien nämlich in Basel bei Joh. Frobenius eine jetzt äußerst selten gewordene, offenbar sogar an ihrem Druckort nicht mehr vorhandene [1]), in Zürich hingegen auf beiden Biblio-

---

[1]) Ich schließe dies daraus, daß sie in: Stockmeyer und Reber, Beiträge zur Basler Buchdrucker-Geschichte, nicht erwähnt ist. Dort wird S. 90 f. es geradezu als eine irrige Annahme bezeichnet, daß Froben irgendetwas Lutherisches gedruckt habe, während doch außer den oben im Text erwähnten gesammelten Schriften wenigstens noch ein opusculum Luthers im Herbst 1519 (nach Zw. Opp. VII, 87 oben) aus der Frobenschen Offizin hervorging. Der in obigen Beiträgen erwähnte Brief Frobens an Luther aus dem Jahr 1519 ist nicht apokryphisch, sondern auch von Köstlin a. a. O., S. 282 erwähnt und z. B. bei Walch XV, S. 1631 mitgeteilt und berichtet von starkem Absatz der oben im Text genannten Ausgabe (wenn nämlich die dort erwähnten Traktate die in dieser enthaltenen sind (?), von der günstigen Aufnahme auch bei den Gelehrten in Frankreich und Italien, bei dem Bischof von Basel, dem Kardinal Schinner 2c. Später dann allerdings hielt Erasmus den Frobenius vom Druck lutherischer Schriften ab, und diese wurden fortan von Adam Petri

theken sich findende Ausgabe folgender Lutherschriften: 1) Epist. ad Leonem X, 30. Mai 1518 (Köstlin, Luthers Leben I, S. 191), 2) Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum (Köstlin, S. 193 ff.), 3) Silvestr. Prieratis ad L. dialogus (Köstlin, S. 180 f.), 4) Lutheri ad eum dialogum responsio (Köstlin, S. 206 f.), 5) Contra Joh. Eccium apolog. proposit. Andreae Bodenstein (Köstlin, S. 202 f.), 6) Lutheri sermo de poenitentia (Köstlin, S. 182 f.), 7) sermo de indulgentiis (Köstlin, ebd.), 8) sermo de virtute excommunicationis (Köstlin, S. 209), 9) Decem Praecepta (Köstlin, S. 120). In dem von der Kantonsbibliothek in Zürich aufbewahrten Exemplar dieser Ausgabe steht auf dem Titelblatt von Zwinglis Hand vor dem Juli 1519 geschrieben: Joachimo Vadiano, charissimo amico, Huldericus Zinlius dono misit [1]). Was nun zwar die von Luther entwickelten Anschauungen über den Ablaß betrifft, deren Inhalt bei Köstlin, Theologie Luthers I, S. 210 ff. nachzusehen ist, so enthielten sie wohl für Zwingli nichts Neues oder Überraschendes und gingen ihm in keinem Fall zu weit, da er schon gewohnt war, in vertraulichen Briefen seinen Spott über die „negligentiae“ (indulgentiae) auszuschütten (s. Suppl. p. 18 unten), und da er jetzt auch öffentlich auf der Kanzel gegen den Ablaßunfug auftrat und es dazu brachte, daß der Ablaßkrämer Samson das Weichbild Zürichs nicht betreten durfte (Bullinger, Ref.-Gesch. I, S. 17).

So begreift man denn, daß Zwingli 1523 schreiben konnte, er habe mit der evangelischen Predigt zu Einsiedeln und zu Zürich begonnen zu einer Zeit, wo von Luther noch nichts verlautet, „aus-

---

nachgedruckt. Ob die Trennung des nach Schlettstadt zurückkehrenden Rhenan von Froben (Zw. Opp. VII, 83 unten, vgl. mit p. 72 unten) vielleicht durch den letzteren gegen Luther verstimmenden Einfluß des Erasmus mit veranlaßt war, oder ob sie dann wenigstens diesem Einfluß freien Spielraum gab?

[1]) Auf die darin enthaltenen Stücke bezieht sich jedenfalls die Stelle in Zwinglis Brief an Rhenan vom 22. Februar 1519 (Suppl. p. 16): Caeterum Luther doctis omnibus Tiguri probatur; denn daß von Schriften die Rede, lehrt teils das Vorangehende, teils das unmittelbar anschließende „et Erasmi compendium“.

genommen daß von dem Ablaß etwas ausgegangen war von ihm, das mich wenig lehrte, denn ich vorher von dem Ablaß berichtet war, wie es ein Betrug und Farbe wäre, aus einer Disputation, die Dr. Thomas Wyttenbach von Biel, mein Herr und geliebter, treuer Lehrer, vor etlicher Zeit zu Basel gehalten hatte, wiewohl in meinem Abwesen [1]). Daher mich des Luthers Schrift zu derselben Zeit wenig geholfen hat zu dem Predigen Matthäi" [2]). — Die Basler Ausgabe der Lutherschriften enthielt nun allerdings nicht bloß die Polemik gegen die päpstliche Ablaßtheorie, sondern noch vieles andere, was sich so ziemlich über das ganze Gebiet der christlichen Lehre erstreckte, namentlich in dem ältesten Stück, in den Predigten über den Dekalog. Und wenn auch später die Eindrücke, die Zwingli dadurch empfangen, ihm mit seinen sonstigen, direkt aus der Schrift geschöpften Erkenntnissen zusammenflossen, ja vielleicht schon beim ersten Lesen mit letzteren ergänzend und bestätigend zusammentrafen, so darf darum doch jenen Lutherschriften so gut wie den Kommentaren der Väter, die er studierte, ein mitwirkender Einfluß auf die Bildung seiner Überzeugungen zugeschrieben werden, allerdings nicht ein zu großer; denn unter allen in den ersten Züricher Jahren von ihm gelesenen und glossierten Büchern habe ich nicht ein einziges gesehen, darin an irgendeiner Stelle auf Luther verwiesen ist, während die Werke des Erasmus und der Väter als das beständige Vademecum erscheinen. Luthers Schriften enthielten auch neben vielem Sympathischen nicht Weniges, was Zwingli von Anfang an abstoßen mußte. So vermißte er z. B. sicherlich in der Auslegung des Dekalogs eine Kritik des Bilderdienstes, so waren ihm dort ebenso gewiß auch die der Heiligenverehrung gemachten, weitgehenden Zugeständnisse anstößig [3]). Bei Erasmus hatte er gelesen, daß ungetauft sterbende Kinder wohl nicht verdammt werden, und früh schon predigte er in diesem Sinne [4]); von Luther sah er der Kinder Taufe noch in herkömm-

[1]) Von dieser Disputation und dem Jahr ihrer Abhaltung weiß man sonst gar nichts.

[2]) Opp. I, p. 254.

[3]) Köstlin, Luthers Theol. I, S. 170.

[4]) Egli, Aktensamml. S. 64.

licher Weise als zur Vergebung der auch sie sonst verdammenden Sünde dienend dargestellt [1]). Ob Luthers noch kritiklose Hinnahme des Meßopfers [2]) für den mit Erasmus, mit der Sakramentslehre Augustins und anderer Väter vertrauten und in Einsiedeln unter dem Einfluß eines Konrad von Rechberg [3]) gestandenen Zwingli nicht schon ein überwundener Standpunkt war, läßt sich ernstlich fragen. Auf der anderen Seite aber war gerade auch in der Auslegung des Dekalogs vieles, was Zwingli anziehen mußte, z. B. die Hervorhebung, daß allein die begleitende Verkündigung des Evangeliums dem Messelesen Wert gebe, also die Betonung des Wortes neben dem Sakrament [4]), die Bemerkung, daß der wahre, geistigste und innerlichste Dienst, den man den Heiligen erweisen könne, in der Lobpreisung Gottes und der in ihnen geoffenbarten und verherrlichten Gottesgnade bestehe [5]), das Eifern gegen neue Heiligenfeste, gegen falsche Wunder und Reliquien, gegen das Wallfahrten mit Vernachlässigung der häuslichen und bürgerlichen Pflichten, das Dringen auf den Gottesdienst im täglichen Leben, ferner die Verwerfung der selbstquälerischen Klassifikation der Sünden bei der Beichte, der Aufzählung aller einzelnen Gedanken- und Neigungssünden sogar, für die doch ein stilles Seufzen zu Gott genügte [6]), endlich die entschiedene Lehre, daß mit dem Gesetz auch das Sabbatsgebot aufgehoben sei, und daß die Kirche dasselbe wie alles Figürliche nur mit Rücksicht auf die Schwachen aufrechthalte [7]). Ja in einem Punkte enthielt gerade die Auslegung des Dekalogs Aussagen, die für Zwingli zu einem entschiedenen Fortschritt in der evangelischen Erkenntnis Anregung geben konnten. Hier trat ihm nämlich die Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium in der Weise entgegen, wie sie für Luthers spätere Lehrart so charakteristisch ist, während auch bei dem deutschen Reformator

1) Köstlin a. a. O., S. 124.
2) Ebd. S. 173.
3) S. über diesen Stähelin a. a. O., S. 23.
4) Köstlin a. a. O., S. 164.
5) Ebd. S. 170.
6) Ebd. S. 173.
7) Eb. S. 175 f.

früher die patristische Anschauung und Unterscheidung von lex literae und lex spiritus eine bedeutende Rolle gespielt [1]). Zwingli hat sich ja die paulinische Lehre vom Gesetz in der Folge ganz angeeignet, ist aber insofern nie ganz auf Luthers Seite getreten, als er doch auch dem Gesetz stets noch einen evangelischen Charakter einräumte [2]).

Fragt man, was Zwingli von Anfang an in Luthers Schriften nicht zugesagt, so sind wohl die Hauptanstöße Opp. III, p. 543 sq. bündig namhaft gemacht. Es ist einerseits die Halbheit der in manchen Punkten noch unfertigen Überzeugung, anderseits eine wirkliche Verschiedenheit in der Auffassung von der Heilsversicherung. Das Gebiet, darauf sich der Ablaß bezieht, wird auf sehr unbedeutende Dinge, auf zeitliche und äußerliche Kirchenstrafen reduziert, aber der Ablaß selbst wird, in solcher Weise beschnitten, noch stehen gelassen [3]). Eine Kraft, aus dem Fegfeuer zu erretten, wird ihm abgesprochen, aber das Fegfeuer selbst und die Fürbitte für die Gestorbenen und die Intercession der Heiligen wird noch festgehalten trotz anerkanntermaßen schlechten Schriftgrundes [4]). Betreffend das Beichtsakrament wird manches evangelisch geordnet, die satisfactio operis als schriftwidrig beseitigt, die confessio oris durch stetige Erweiterung des Gebietes der von der Beichtpflicht dispensierten Sünden beschränkt und mit Recht der Hauptnachdruck auf die wahre, durch die Gnade gewirkte, nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehende contritio cordis gelegt, was alles bei dem durch das Studium der Schrift und der Väter vorbereiteten Zwingli auf empfänglichen Boden fallen mußte. Auch betreffend die Absolution wird allerlei Aberglaube beseitigt, denn es wird dieselbe dargestellt als eine reine, durch keine Reue oder Büßung zu verdienende

---

1) Vgl. die interessanten Ausführungen von Köstlin a. a. O., S. 83 ff. 158 ff.; II, 238.

2) S. Stähelin a. a. O., S. 40 f. und meine Festschrift S. 81 ff.

3) Köstlin, Leben Luthers I, 196.

4) Das Fegfeuer freilich wird Luther aus einem „Büßungs-“ zu einem „Läuterungsort“. Die Intercession der Heiligen ist wesentlich Fürbitte; ein überschüssiges Verdienst giebt es nicht.

Gnadengabe für den bußfertigen Glauben, nicht als eine einem Stande verliehene Gewalt, sondern als ein Dienst an den Gläubigen, wesentlich bestehend in der auf dem Verheißungswort ruhenden, von der Würdigkeit des Administrierenden unabhängigen, dem Glauben zuhilfe kommenden, versichernden Applikation der latent allerdings schon vorher wirksamen Rechtfertigungsgnade; immerhin wird ihr neben dem Glauben noch eine selbständige Bedeutung im angedeuteten Sinne zugestanden — in Zwinglis Augen eine Halbheit [1]), für Luther hingegen eine charakteristische Eigentümlichkeit [2]). Die reformierte Dogmatik ist in diesem Punkt bei Zwingli stehen geblieben, wiewohl sie in der Sakramentslehre in weiterer Ausbildung von Ansätzen, wie sie schon in der letzten Phase Zwinglischer Lehrweise (Expositio fidei) gegeben waren, zu einer Würdigung der Gnadenmittel vorwärts schritt, die derjenigen des Wortes der Absolution bei Luther ganz analog war [3]). Wahrhaft reformatorisch und von zentraler, allgemeiner Bedeutung war bei Luther jedenfalls die entschiedene Hervorhebung, daß bei der Heilsaneignung an und für sich wie bei der sakramentlichen der Glaube und der Glaube allein alle Gnadengüter empfange, daß ohne ihn keine Absolution und kein Sakrament die Gnade mitteile und daß am allerwenigsten der Ablaß vermöge der Schlüsselgewalt über den Schatz der Verdienste Christi zu verfügen habe. Diese Betonung des Glaubens als der conditio sine qua non war der große Krystallisationspunkt für protestantische Lehrbildung, und insofern konnte Zwingli trotz des Geständnisses: Fidem cum explicares et in pugna indulgentiarum semper aliquid clavibus incircumspectius donares, plurimum torquebas nos etc. (III, 544), trotz des Vorhalts: Fide in Christum Jesum rectissime docuisti salutem obtineri; sed cur secundum hanc doctrinam tribuis quid nescio quibus clavibus? Cur purga-

---

1) Er sagt Opp. III, 544: claves nihil aliud esse nisi evangelii fidem.

2) S. meine Festschrift S. 131. Köstlin a. a. O. I, 217 ff. 220 ff. 253. 261. 263. 355; II, 520 ff.

3) S. als Beleg des Gesagten meinen Artikel über Calvins Sakraments- und Tauflehre, Stud. u. Krit. 1884, bes. 452 ff.

torium non evertis? Cur non agnoscis unum ac solum mediatorem Dei atque hominum Chr. Jesum?[1]) Excidis tibi nonnunquam — dennoch zu manchem ein Auge zudrücken (ad omnia connivimus hac spe ducti, te esse in diem certius atque certius quaeque contemplaturum), dennoch schreiben: Luther doctis omnibus Tiguri probatur. — Das einmal klar erfaßte Prinzip, die Emanzipation des Glaubens von der kirchlichen Bevormundung trieb denn auch Luther immer weiter, lehrte ihn den Bann als bloßen Ausschluß von der äußerlichen Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft, nicht aber von der innerlichen Glaubensgemeinschaft gering anschlagen als etwas, das in Geduld, sogar mit Seelengewinn könne getragen werden, führte ihn ferner auch notgedrungen zum Preisgeben der absoluten Lehrautorität der Kirche, letzteres allerdings unter vielem Schwanken und sehr allmählich[2]). Zwingli mochte die Emanzipation nach seiner ganzen Entwickelung weit weniger Kampf kosten.

Unter den weiteren Schriften Luthers, mit denen er nachweislich sich beschäftigte, sind sodann namentlich die auf die Leipziger Disputation bezüglichen hervorzuheben. Ehe diese auftauchen, verdient nur noch eine kurze in einem Brief an Rhenan vom 7. Juni 1519 sich findende Bemerkung Zwinglis über die ihm versprochenen zwei Büchlein: „Auslegung des Vaterunser" und „Deutsche Theologie" (Taulers) Erwähnung: Orationis dominicae enarrationem Lutheri haud vereor nobis displicituram sed nec vulgarem Theologiam — coememus magnum modum, praecipue si de adorandis divis oratione dominica non nihil tractet; nam nos id voluimus, perque juventutem nostram plebs haud immerito solidius firmaretur altero etiam teste; invocationem sanctorum permisimus magis illis quam ad vivum

---

[1]) Zwingli scheint übrigens hiernach nicht beachtet zu haben, daß Fegfeuer und intercessio sanctorum für Luther eine total andere Bedeutung gewonnen, als sie in der herkömmlichen Kirchenlehre hatten. S. oben S. 145, Anm. 4. Gewisse Wendungen in III, 543 unten lassen auch nicht ein sehr gründliches Studium von Luthers Schriften voraussetzen.

[2]) Vgl. meine Festschrift S. 136.

resecuerimus [1]). Die Stelle zeigt in charakteristischer Weise, in welchem speziellen Punkt Zwingli vorzugsweise Luthern sich damals als Mitstreiter gewünscht. Er meint nämlich den herrschenden Mißbrauch, zu den Heiligen das Vaterunser zu beten [2]). — Was nun die Leipziger Disputation betrifft, so schrieb Rhenan schon am 7. Mai 1519 an Zwingli: Habebis mox positiones Mart. Lutheri, quas contra novos et veteres errores Lipsiae defensurus est, und später, am 28. Dezember 1519, berichtete derselbe von einer „disputationis Lutheri cum Eckio epitome: est id scriptum a Luthero ipso, cui tantam fidem tribuo, ac si ipse praesens omnia audivissem [3]) etc., und Zwingli selbst schrieb unterm 31. Dezember an ihn: Epitomen Lutherianam habeo, legi, probavi speroque fugacem hunc gloriae ventulum sequentem Eckium operam ludere. Endlich schrieb schon gegen Ende September Jak. Nepos, Korrektor bei Froben, von einem eben unter der Presse befindlichen Lutherianum opusculum de potestate Papae [4]). Die Epitome ist ohne Zweifel der Bericht Luthers an Spalatin über die Leipziger Disputation [5]), das opusculum wahrscheinlich die Resolutio super propositione XIII de potest. P.

Die Verhandlungen zu Leipzig über den päpstlichen Primat gingen von exegetischen und von patristischen Untersuchungen aus, wie sie Zwingli nicht fremd waren. Er war, wie wir sahen, mit älteren und neueren Auslegungen von Matth. 16, 18 f.; 18, 18 und Joh. 20, 23 vertraut und wußte Luthern in Übereinstimmung mit den angesehensten Kirchenvätern, wenn derselbe die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, als die Inhaberin der Schlüssel bezeichnete und alle Verwalter der letzteren, den Papst selbst nicht ausgenommen, als von ihr Betraute; wenn er ferner das Bekenntnis des Glaubens den Fels nannte. Es

---

1) Suppl. 22 oben.

2) Als Beleg für die Richtigkeit dieser Auslegung s. Opp. I, 269; Egli, Aktensamml. S. 64, Art. 10. Meine Festschrift S. 94.

3) Opp. VII, 102.

4) Opp. VII, 87.

5) Walch, Luth. W. XV, 1356 ff.

stimmte mit Andeutungen des Erasmus überein, wenn auch historisch der Primat der römischen Kirche als keineswegs ursprünglich nachgewiesen wurde. Überhaupt war Zwingli längst an den nämlichen Quellen gesessen, aus denen Luther jetzt die Kritik des hierarchischen Systemes schöpfte; mit um so größerem Interesse mußte er der eingehenden theologischen Fundamentierung derselben folgen. Er selbst hatte schon je und je in vertraulicherem Gespräch noch viel radikalere Äußerungen laut werden lassen [1]). Ebenso wenig konnte es ihn mehr befremden, wenn nun Luther bei den Erörterungen über die Lehrautoritäten der Kirche sogar Konzilien und Kirchenväter als oberste Instanzen zu beanstanden und auf den einzelnen Gläubigen mit der sich selbst auslegenden h. Schrift in der Hand zu rekurrieren anfing. S. meine Festschrift S. 137.

Hingegen ist fraglich, ob Zwingli schon gewohnt war, vom freien Willen so zu denken, wie zunächst Karlstadt, mit ihm aber auch Luther auf der Disputation lehrte. Zu solcher Voraussetzung bot wenigstens unsere bisherige Untersuchung keinerlei Anhaltspunkte. Alex. Schweizer hat in seinen „Zentraldogmen" der Genesis der Prädestinationslehre in der reformatorischen Dogmatik eine eingehende Besprechung gewidmet. Er scheint sogar geneigt zu sein, Zwingli nach einer brieflichen Äußerung des Martin Cellarius [2]) als den ersten Wiederhersteller der Prädestinationslehre in der Reformationszeit zu betrachten und beruft sich auf die oben mitgeteilte Billigung jener Lutherschen Epitome über die Leipziger Disputation [3]). Hier ist zwar zu erinnern, daß in Leipzig noch viele andere Dinge zur Sprache kamen, bei welchen Zwinglis Zu-

[1]) Vgl. das Gespräch mit Schinner (Zw. Opp. II, 7) und die Reminiscenz Capitos (Zw. Opp. VII, 67 Anm.), auf die indessen nicht allzu viel Gewicht zu legen ist. Denn abgesehen davon, daß die Erinnerung täuschen und Früheres und Späteres leicht verwechseln und vermengen kann, ist der Ausdruck de papa dejiciendo zu allgemein, als daß daraus ersichtlich wäre, von welcher Seite der päpstlichen Gewalt vornehmlich die Rede gewesen, ob vielleicht von der weltlichen Herrschaft und den sie begleitenden Mißständen (Söldner, Kriege)? Die Sache wäre immerhin erklärlicher zur Zeit Julius II. als unter Leo X., dem gerade Erasmus die tiefsten Komplimente machte.

[2]) Zw. Opp. VIII, 87. Schweizer a. a. O. I, S. 68 ff.

[3]) A. a. O., S. 69 u. 70 oben.

stimmung nach den Ergebnissen seiner Entwickelung von vornherein unzweifelhaft ist, und daß gerade die von Luther speziell verfochtenen Lehrpunkte andere waren. Allerdings ist in jenem Schreiben an Spalatin (der Epitome) auch das hervorgehoben, es seien all' die angelernten Meinungen von dem, was der Mensch zur Erlangung der Gnade Gottes selber thun könne ꝛc., gefallen vor dem einen Satz des Augustin: Liberum arbitrium sine gratia nihil valet nisi ad peccandum. Und aus dem von Schweizer ebenfalls angeführten [1]) Brief des Myconius vom 11. Juli 1521 [2]) ist dann doch ersichtlich, daß man infolge der an die Leipziger Disputation sich knüpfenden Verhandlungen — denn es sind, wie Schweizer mit Recht betont, diese und nicht die zwischen Erasmus und Luther gemeint — auch in den oberdeutschen und schweizerischen Kreisen die herkömmlichen Anschauungen von der Gnade und vom freien Willen einer Revision unterzog: de libero arbitrio, schreibt nämlich Myconius an Zwingli, novisti, quae hactenus sunt servata, et quae hodie de ipso disputentur. Schweizer zieht auch die durch den ruchbar werdenden Dissens zwischen Erasmus und Luther veranlaßten, brieflichen Äußerungen Zwinglis und seiner Freunde hierher [3]). Erasmus stieß sich übrigens nicht nur an gewissen paradoxen Sätzen bezüglich den fraglichen Lehrpunkt [4]), sondern auch an dem, wie er meinte, unklugen und allzu aggressiven Vorgehen Luthers und bald auch Zwinglis. Doch gesetzt auch, es sei bei jenem Besuch des letzteren bei Erasmus zu Anfang des Jahres 1522 zu Auseinandersetzungen über jenen Lehrpunkt und Luthers Stellung zu demselben gekommen, so gewinnt man wenigstens aus Zwinglis Brief vom 25. März nicht den Eindruck, daß dieser sich in einer so entscheidenden Frage in Gegensatz zu Erasmus und mehr auf Luthers Seite gewußt oder etwa gerade auf die ersterem anstößigen und leicht mißverständlichen Zuspitzungen der Lehre Wert gelegt. Er bedauert den Dissens aufs

---

[1]) A. a. O., S. 72.
[2]) Zw. Opp. VII, 177.
[3]) Opp. VII, 191. 193. 194 sq.
[4]) Opp. VII, 308.

tiefste und meint, offener Streit wäre ohne die Aufreizung durch Dritte wohl zu vermeiden — eine Beurteilung der Sachlage, die beim Obwalten von Differenzen bezüglich die Taktik sich besser erklärt als bei schon zutage getretenen, tiefliegenden Differenzen in Glaubensfragen. Alles erwogen, hat es nicht den Anschein, wie wenn Zwingli so früh schon, etwa gar noch vor Luther, ein eifriger Anhänger der Augustinischen Prädestinationslehre geworden wäre; es ist dies auch schon nach seiner ganzen Studienrichtung, wie wir sie kennen gelernt haben, nicht wahrscheinlich [1]). Vielmehr trat ihm diese Lehre mit Überzeugungskraft wohl zuerst bei Luther und Karlstadt in den an die Leipziger Disputation sich knüpfenden Verhandlungen entgegen, aber eben ganz so wie sie dort vorgetragen wurde: nicht nach ihrer ontologischen und philosophischen Seite als Lösung des Welträtsels, sondern nach der religiösen als Befriedigung des Heilsbedürfnisses. So sagt auch Schweizer [2]): „Luther kommt zur absoluten Prädestination nur im Interesse des unfreien menschlichen Willens.“ Darum herrscht auch jetzt noch die infralapsarische Fassung vor. Sie erscheint als für die Befriedigung jenes speziellen religiösen Interesses genügend. Nur vereinzelt finden sich bei Luther in jenen frühen Jahren abweichende Äußerungen im supralapsarischen Sinn [3]). Auch Zwingli nun lehrt in der Auslegung der Schlußreden (Art. 5) noch infralapsarisch und beruft sich auf die auch in der Leipziger Disputation zur Sprache gebrachte Stelle Sir. 15 (Walch XV, 1025), ein Beweis, daß er die Sache von der religiösen Seite ansieht [4]), und

---

[1]) Ein von der prädestinatianischen Denkweise schon ganz Beherrschter hätte wohl schwerlich so sich ausgedrückt, wie es Zwingli noch Anfang 1520 in einem Brief an Vadian that: Christianum oportet hominem non ut ethnicum summam in multiloquio spem ponere, sed in vitae integritate, quae cum caritate Dei primum deinde et proximi conjuncta est. (VII, 138.)

[2]) A. a. O., S. 92.

[3]) Köstlin a. a. O. I, 244. Immerhin finden sich solche Äußerungen und dann, noch ehe Zwingli supralapsarisch lehrte, in der Schrift gegen Erasmus sogar die stärksten Aussagen.

[4]) Wie ich sehe, urteilt so auch Zeller, Theol. Jahrb. 1857, S. 34, wenn er gleich im übrigen die infralapsarische Fassung als nur scheinbar betrachtet und darum Zwingli als den ersten bezeichnet, der den Schritt zu der

wenn daneben jetzt schon die Aussagen von Gottes Allwirksamkeit und des Geschöpfes absoluter Abhängigkeit noch so zahlreich sind, wie Sigwart hervorhebt [1]), so finden sich solche nach Köstlin [2]) eben auch bei Luther, ohne daß das Bedürfnis sich zeigt, daraus für den Menschen im Urzustand die Konsequenzen zu ziehen. Letzteres hat Luther eigentlich nur in der Schrift de servo arbitrio mit Entschiedenheit gethan, lehrend, Gott habe den Menschen mit seiner Gnade im Stich gelassen, so daß er fallen mußte; später hat er, während Zwingli ganz Supralapsarier wurde, den Fall wieder auf freie Willensentscheidung des Menschen zurückgeführt. Es zeigt sich mithin, daß für sein religiöses Interesse, das er an der Leugnung der Willensfreiheit hatte, die infralapsarische Denkweise genügte. — Was nun Zwingli betrifft, der allerdings später die Prädestination gerade auch nach ihrer metaphysischen Seite scharf und konsequent beleuchtete und damit nicht mehr beim Infralapsarismus stehen bleiben konnte, so ist im weiteren auch noch deshalb, weil anfänglich ihm ein anderer Lösungsversuch einleuchtete (Unterscheidung zwischen Präscienz und Prädestination) sicher anzunehmen, daß sich seiner vertieften Selbsterkenntnis die Lehre zunächst nach ihrer religiösen Seite empfahl, um so mehr da auch die Schrift sie entschieden zu bestätigen schien [3]), womit übrigens nicht gesagt ist, daß Zwingli gleich auch alle durch den Konsequenzen ziehenden, System machenden Verstand daraus abgeleiteten, extremen und oft von Übertreibung nicht freien Sätze guthieß. Wenn Luther z. B. sagte, der Wille werde von der Gnade nur fortgerissen wie die Säge von der Hand des Sägenden, oder: Wir seien in jedem

---

allein folgerichtigen, supralapsarischen Prädestinationslehre gewagt. (Theol. Jahrb. 1853, S. 248 f.)

1) A. a. O., S. 79.

2) A. a. O., II, S. 362.

3) Zw. Opp. I, 275: „Ich habe das aber von dem h. Paulo gelernt.“ Vgl. meine Festschrift S. 82 Anm. Was die Vertiefung der Selbsterkenntnis anbelangt, dadurch dem aus der Schrift empfangenen Lichte ein empfänglicher Boden bereitet war, so bitte ich das in meiner Festschrift über den Einfluß der in eben diese Zeit fallenden Pestheimsuchung Gesagte und von Alex. Schweizer in der akad. Festrede S. 7 Aufgenommene zu vergleichen.

Stande Knechte, auch im Stande der Gnade, denn diese beherrsche uns ganz, so waren das unglückliche, unzutreffende Aussagen, die ebenso sehr das psychologische Wesen des Willens wie die Schriftlehre von der Freiheit der Kinder Gottes alterierten. Gewisse paradoxe Aussprüche vollends beunruhigten Zwinglis Freunde, den Myko-nius [1]), den alten Zasius in Freiburg, der sonst Luthers Gnaden-lehre mit rührender Demut zu schätzen wußte [2]), ärgerten einen Erasmus [3]), einen Generalvikar Faber, der sogar gegen Luther und Karlstadt schreiben wollte [4]). Sie alle teilten ihre Bedenken Zwingli mit, Faber bat sogar um Beurteilung seines Machwerks. Wir kennen die Antwortschreiben des Reformators nicht, wissen aber, daß er die Fabersche Zumutung des Entschiedensten ablehnte.

Wenn man freilich die Art, wie er später (namentlich in de provid.) Prädestination und Providenz mehr philosophisch aus der göttlichen Absolutheit herzuleiten liebte, einseitig berücksichtigen oder zum Ausgangspunkt der Untersuchung nehmen würde, so führte der Luthern gegenüber in die Augen springende Unterschied (Schweizer, Zentraldogmen I, S. 128) eher zu einer andern Erklärung, d. h. man fände dann die Wiege dieser Denkweise am einfachsten im Studium der stoischen Philosophie und würde in diesem Falle allerdings schon auf die Lehrjahre und besonders auf die dorthin zurückreichende Beschäftigung mit Seneka zurückgewiesen [5]). Die beiden Picus betreffend ist zu sagen, daß sie die absolute Prädesti-nation gerade nicht lehren, sondern den freien Willen aufrecht-halten [6]), wenn auch allerdings Sigwart [7]) zuzugeben ist, daß ihr Gottesbegriff eigentlich auf jene Konsequenz hinausgetrieben hätte. Auch der nach Köstlin [8]) von Luther als sein Genosse in der Lehre

---

[1]) Opp. VII, 177.

[2]) Opp. VII, 92. 113.

[3]) Opp. VII, 308.

[4]) Opp. VII, 101. 116, vgl. 304 Anm.

[5]) Über Senekas Determinismus s. Baur a. a. O., S. 171 ff.

[6]) Betreffend den jüngeren Picus s. das oben Mitgeteilte, betr. den älteren Zeller, Theol. Jahrb. 1857, S. 54 ff.

[7]) A. a. O. S. 21.

[8]) Theol. Realencykl. Artikel: Reformation, 1. Aufl. XX, S. 455.

de servo arbitrio namhaft gemachte Laurentius Valla, dessen von Badian 1516 und 1518 herausgegebene Schrift de libero arbitrio Zwingli sicherlich nicht unbekannt geblieben ist, hat zwar allerdings in vorherrschend philosophischer Weise von der Prädestination gehandelt, aber dabei den freien Willen nicht geleugnet, wie mich eigene Einsicht in seine ebengenannte Schrift überzeugt hat [1]). Und auf Plato konnte sich vollends die Leugnung der Freiheit nicht berufen. Um so unzweifelhafter aber ist der absolute Determinismus bei Seneka. Indessen gerade der Umstand, daß, trotzdem es an direkt oder indirekt zu solchem Determinismus hinweisenden Bildungselementen Zwingli nicht gefehlt hätte, er sich doch anfänglich mit Vorliebe an die die Freiheit aufs stärkste betonenden griechischen Väter, besonders Origenes hielt, ist Beweis, daß erst eine spezifisch religiöse, das Heilsinteresse befriedigende Gestalt des Determinismus den durch Schriftstudium und religiöse Erfahrung prädisponierten Zwingli zum Prädestinatianer machte, mochte er dann immerhin hinterher, was er bei Philosophen gefunden, zur systematischen Ausgestaltung seiner biblisch-religiösen Überzeugung spekulativ verwerten. Er sagt ja auch, wie mehrfach erwähnt, ausdrücklich, er sei als scholas deserens et divinorum oraculorum puritati adhaerens [2]) zu der Lehre gekommen, oder, wie in der Auslegung schon, er habe sie von dem h. Paulus gelernt, und bei aller philosophischen Substruktion stehen doch die Zeugnisse aus der Schrift durchaus im Mittelpunkte der Beweisführung.

Zu den früher über die Frage gepflogenen Verhandlungen stelle ich mich demnach folgendermaßen: Mit Bezug auf die Entstehung der prädestinatianischen Denkweise aus religiöser Wurzel stimme ich Zeller bei, ebenso mit Bezug auf die Frühzeitigkeit dieser Entstehung. Auch den Satz nehme ich auf: Der Glaube ist nach Zwinglis Auffassung unbedingte, persönliche Heilsgewißheit oder Bewußtsein der Erwählung [3]). Nur ist Erwählung hier nicht im

---

[1]) Vgl. auch Schweizer a. a. O., S. 79 Anm.

[2]) Opp. IV, 113

[3]) A. a. O., S. 41.

Sinne der dualistisch ausgebildeten Prädestination oder des partikularen Ratschlusses zu nehmen, sondern es ist zu unterscheiden zwischen einer einfacheren, weniger reflexionsmäßigen, dem schlichten Heilsbedürfnis entsprechenden Form des Erwählungsglaubens (Auf-uns-bezogen-sein der Gnade vermöge ewigen Ratschlusses in Christo und Allwirksamkeit Gottes im ganzen Heilswerk von Anfang bis zu Ende) und zwischen der spekulativ ausgebildeten, dualistisch zugespitzten Lehre [1]). Gegenüber diesem Erwählungsglauben im partikularen Sinne ist denn doch wohl bei Zwingli die religiöse Heilsgewißheit das Prius.

Nachdem ich in vorstehenden Ausführungen die geschichtliche Genesis der prädestinatianischen Anschauungen bei Zwingli nachzuweisen versucht habe, kann ich, die weitere Lehrentwickelung betreffend, da dieselbe nicht mehr in den Rahmen vorliegender Untersuchung fällt, füglich auf den in meiner Festschrift S. 80ff. Anm. gegebenen kurzen Abriß, sowie im Ferneren auf die ausführlichen Darstellungen von Schweizer, Zeller 2c. verweisen.

Am Schluß meiner Untersuchung angelangt, bin ich weit von dem Anspruch entfernt, durch dieselbe eine Erklärung der reformatorischen oder theologischen Persönlichkeit Zwinglis gegeben zu haben. Schöpferische Geister sind niemals durch Nachweisung der Bildungselemente, die auf ihre Geistesentwickelung befruchtend eingewirkt haben, als aus zureichendem Grunde zu erklären. In wie vielen Punkten hat Erasmus schon ausgesprochen, was Zwingli hernach lehrte, wie hoch schlug letzterer den Einfluß des ersteren auf die Bildung seiner Überzeugungen an, und doch — auf wie ganz anders fruchtbaren Boden fielen die Saatkörner in des Schülers Seele, als sie ihn in derjenigen des Lehrers selber gefunden, zu wieviel gewaltigerer, tiefgründigerer Geistesbewegung gaben sie bei Zwingli den Anstoß. Ohne sich schon dessen, was ihn eigentlich von Eras-

---

[1]) Darauf kommt doch eigentlich auch Zeller hinaus in den Theol. Jahrb. 1853, S. 143, indem er das Seligkeitsinteresse als die Wurzel der prädestinatianischen Denkweise mit Schneckenburger anerkennt. Dem gegenüber ist es dann eigentlich eine untergeordnete Frage, wie bald Zwingli über die zur Befriedigung des Seligkeitsinteresses unmittelbar erforderlichen Erkenntnisse hinaus und zu weiteren theoretischen Konsequenzen vorwärts schritt.

mus trennte, und was ihn bereits hoch über denselben emporhob, bewußt zu sein, und den verehrten Lehrer noch freudig und rückhaltlos als Luthern gleichwertige Stütze der Reformation hochschätzend, stand Zwingli doch schon in Wahrheit, ohne es zu wissen, dem deutschen Reformator, den er nicht seinen Lehrer nannte, näher, zwar nicht näher in der Theologie, die ja anfänglich die erasmianische Art noch nicht verleugnete und überhaupt weniger Originalität zeigte, wohl aber näher im eigentlichen, gottgewirkten, freimachenden, vorwärtstreibenden Glaubensleben. So schrieb er schon zu Anfang 1519[1]), also ehe er die eigentliche Reformation begann: Dominus dabit fortitudinem plebi suae. Neque salvabit recte confitentem Judam in quadrigis aut equis sed in sua misericordia. Man sieht: das ist ein Mann, der nicht mit Aufklärung nur spielt, sondern Ernst macht, und der die Wurzeln seines Vertrauens in den rechten Grund einsenkt. Und er thut's nicht aus Kampfeslust[2]), sondern je mehr und mehr vermöge jenes: „ich kann nicht anders", darin dem deutschen Bahnbrecher immer ähnlicher werdend. So eng und beschränkt anfänglich seine reformatorischen Ziele sind, so wenig er über das hinausgeht, was in Erasmischen Kreisen längst als selbstverständliche Wahrheit gilt, er macht Ernst damit, und er thut dies nicht nur, so lang jene Kreise ihm Beifall geben, nicht nur so lang er von der Gunst einflußreicher Prälaten getragen wird, er erweitert und vertieft seine Ziele und schreitet festen Schrittes vorwärts, auch da er merkt, daß er jene Gunst verscherzt, daß er sich isoliert, daß er Verfolgungen und Nachstellungen sich aussetzt, daß er in die in manchem ihm nicht sympathische lutherische Strömung hineingedrängt wird; sein Glaube läßt ihn nicht auf halbem Wege stille stehen. Die glänzenden Lockungen und Versprechungen machen keinen Eindruck auf ihn. Zwingli wurde nur scheinbar auf einem Boden Reformator, der es ihm leichter machte als Luthern. Es ist ja wahr: ein Erasmus, dessen Empfindlichkeit so wenig Widerspruch ertrug, durfte viel wagen, auch Zwingli war anfänglich gut angeschrieben, in

---

1) Suppl. p. 18 oben.
2) S. meine Festschrift S. 66 f.

Gunsten oder doch gefürchtet. Wenn er gegen die Mönche predigte, daß diese wütend wurden, hatte ein Kardinal Schinner seine Herzensfreude [1]), und wenn die beiden in vertraulichem Gespräche beisammen waren, so sympathisierten sie ganz im Wohlgefallen an Luthers kühnen Schritten [2]). Mit dem Schulmeister Mykonius verfuhr man schon ganz anders [3]).

Aber es kam eine Zeit, wo es auch für Zwingli hieß: Entweder — oder. Und da hat sich's denn gezeigt, daß in ihm ein anderer Geist als in Erasmus, eine treibende, siegreiche Gottesmacht war. Der Augustiner-Mönch von Wittenberg erkannte früh aus der Schmach, die er zu leiden hatte, klar, wessen er sich zu versehen habe. Zwingli ist darin groß, daß er sich durch die große Freiheit, die man ihm ließ, und durch den vielen Beifall, den er fand, nicht bestechen, noch dazu bewegen ließ, auf einem gewissen Punkte stehen zu bleiben und von weiteren Schritten abzusehen. Schmach zu leiden ist nicht leicht, aber es erleichtert den Bruch. Dies christlich Große nun in Zwingli, das im innersten Glaubensleben wurzelt, das Gesinnung ist, nicht Theorie, wird natürlich durch keine Studiengeschichte, und wäre sie noch so vollständig, erklärt.

Man wird aber dem vorliegenden Versuch seinen Wert nicht absprechen, wenn es sich um eine Darstellung der Bildung des Reformators, um einen Nachweis der Anregungen handelt, die er von da und dort her empfangen, dankbar aufgenommen und so verarbeitet hat, daß sich diese verschiedenen geistigen Einflüsse in seinem System noch erkennen lassen. Es muß rückhaltlos zugestanden werden, daß Zwingli Luthers religiöse und theologische Originalität und Genialität nicht besaß. Er war ebenso entschieden und klar in der Bezeugung des evangelischen Glaubens, er war dem deutschen Vorkämpfer noch ebenbürtiger als Glaubensheld, als energische Persönlichkeit, die alles in die Schanze schlug,

---

1) Zw. Opp. VII, 96.
2) Suppl. p. 18 u. f.
3) Vgl. d. inter. Brief Opp. VII, 115.

aber er erreichte ihn von ferne nicht in religiöser Genialität und in theologischer Originalität. Schon darum ist zu erwarten, daß in Zwinglis Theologie mehr Spuren von diesen und jenen Beeinflussungen zu entdecken seien als in derjenigen Luthers. Sigwart hat die Grundprinzipien aus Picus von Mirandula abgeleitet. Es hat sich zwar herausgestellt, daß er viel zu weit ging, aber aus vorliegender Untersuchung dürfte sich mit Sicherheit ergeben haben, daß neben Picus und ihm voran noch verschiedene andere Geister allerdings sehr bestimmend auf Zwingli eingewirkt haben. In einer Weise, wie dies bei Luther nicht der Fall ist, sind namentlich philosophische Ideen mit Zwinglis Theologie verflochten, deren Herkunft bestimmt nachzuweisen und deren Aneignung in des Reformators Studiengang aufzuzeigen ist. Freilich darf auch nicht übersehen werden, wie Zwingli von manchen ebenfalls in den Lehrjahren erfahrenen Beeinflussungen sich später ganz emanzipiert und andere, seiner besseren, unmittelbar aus der Bibel geschöpften Erkenntnis entsprechende Richtungen eingeschlagen hat.

Auf einen speziellen Punkt, in dem die vorliegende Darstellung sich sozusagen von allen bisherigen unterscheidet, soll zum Schluß noch ausdrücklich hingewiesen sein. Es wird nämlich nicht nur die Glaubensreife, sondern auch die evangelische Erkenntnisreife, das Verständnis für das, was später von den Reformatoren so einstimmig als Kern des Evangeliums nach Paulus angesehen wurde, sehr spät gesetzt. Es wird gezeigt, wie das Formalprinzip wirklich von Zwingli anfänglich mehr formal gefaßt wurde im Sinn der schriftmäßigen Predigt ohne Zuthaten, und wie entschieden später als Luthern ihm das Verständnis für das von ihm dann ebenso hoch gehaltene, paulinische Evangelium, also für das Materialprinzip der deutschen Reformation, aufging. Es haben Hundeshagen und alle bisherigen Biographen begreiflicherweise aus jenem Studium der paulinischen Briefe in Einsiedeln zu weitgehende Schlüsse gezogen, durch Zwinglis spätere Äußerungen von dem Anfang seiner Evangeliumspredigt schon in Einsiedeln und durch seine Aussage, wie er damals dazu gekommen, sich an die Schrift allein zu halten, irregeleitet. Nach den Resultaten der vorliegenden Untersuchung, die wohl kaum mehr in Frage ge-

stellt werden können, ist die Erkenntnis des Gnadenheils dem Leben im Glauben nicht vorausgegangen, und Zwingli hat gerade in den tiefsten Fragen des inneren Glaubenslebens auch theoretisch die evangelische Wahrheit später als Luther und nur allmählich erfaßt.

Berichtigung (Jahrg. 1885, Heft 4).

S. 635, Z. 19 lies: **Abälard** statt Abalard.
„ 636, Anm. 2, letzte Zeile lies statt: „noch wenig bekannte“ . . .: „**enthaltene**, noch wenig bekannte“.
„ 650, Anm. 1, Z. 1 lies: **absoluten** statt absosuten.
„ 3 lies: **Stapulensis** statt Stapulcucis.
„ 4 lies: deo **tam** sunt certa statt deo tum sunt certa.
„ 5 lies: **quae** statt qua.
„ 651, „ 1, „ 1 lies: **(Pseudo-)Ambrosius**. (Über die irenische Tendenz des merkwürdigen Buches: **De vocatione omn. gent.** vgl. Neander, Kirchengesch. in 2 Bdn., S. 774.)
„ 652, Z. 8 lies: **cum affectu sapientiam**.
„ 667, „ 13 lies: **authoratum** statt anthoratum.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Neue Mitteilungen

aus

Bugenhagens Nachlaß.

(Aufgefunden in der Zwickauer Ratsschulbibliothek.)

Von

Lic. Dr. G. Buchwald,
Oberlehrer am Gymnasium zu Zwickau.

1.[1])

His verbis usus est D. Pomeranus in copulatione uxoris et mariti: —

Der eheliche standt ist gar ein ander ding, denn alß die weldt douon narrett vnd schimpfett, den die heilige gschrifft bezceuget, das der ehestandt sey von Gott geschaffen vnd eingesatzt, vnd redet alßo von der sache Im ersten buch Mosi,

Als Gott der herre gemacht hatte hymmell vnd erde, vnd alle thier, macht ehr auch den Adam, dornach sprach Got der herre, Es ist nit gut, das der mensch allein sey, ich wil Jhm ein gehulffen geben vnd machen, Do hat Got den ehelichenn standt gelobet vnd gpreißet, ehe ehr das weib schuffe, Do nam ehr ein rippe vonn Adam, vnd machte douon ein weib, das es klahr solde sein, das man vnnd weib sey ein leib, das auch die natur wol fuhlett, abr sie glaubt nicht, das diß Gotts wergk sey: —

---

[1]) Alles Folgende ist in der Abschrift von Stephan Roth erhalten.

Nach dr sunde abr da dr mensche gefallen war, hienge Got dem menschen das kreutz an den hals, vnd sprach zcum weibe, das sie solde dem manne vnderworffen sein, vnd vil kummer leiden Im schwangergehen vnd kindergeberen, Zcu dem manne, das ehr Im schweiß seines angesichts solde seine nahrungh suchen vnd das hauß vorßorgen, Dehm nu das wergk vnd wortt wolgefallet, vnd wil das heilige kreutz mith annehmenn, der kahn alleine vnd sunst niemandts anderß Gottlich vnd Christlich In die ehe treten vnd ehelich werden,

Drumb, N. wolt Ihr N. zcum ehelichen weib haben nach Gottes ordenungh, ßo bekennets offenbar vor dißer gemeine: —

Desgleichen auch N. wolt Ihr N. zcu einem ehlichen Manne haben nach ordenungh Gotts ꝛc. Hic dentur signa, Anuli.

N. spricht offenbar ehr wolle N. haben zcum ehlichem weibe, vnd N. spricht, sie wolle N. haben zcum ehelichen manne, vnd haben sich miteinander ein Zeichen der vortrauungh geben vnd sie ist niemandts der do widdr redet.

Szo gebe ich euch beide Zcusamme vor dem angesicht Gottes vnd vnßers hern Jesu Christi vnd vor dißer gemein, Im nahmen des vatters vnd des sohnes vnd des heiligen geistes,

Gott vnßer vatter vnd vnßer herre Jesus Christus sey mit euch.

Seith fruchtbar vnd mehret die weltt.

Amenn: —

---

2. A.

Yrrische ketzerische Artickel: —	**Contra positiones Predicatorum Hortensium Auguste, Idem Pomeranus: —** [1]
Diese nachfolgende artickel haben etliche zu Außburck dem Radt furgetragen vnd williglich bekandt, das sie die fur war gleuben, darumb sie auch gefangen ligen: —	
I. Die nicht hören und bekennen künnen, sol man nicht teuffen.	Ad I. Ergo pueri octo dies nati non debent circumcidi?

1) Am Rande: Schwirmer.

II. Wer eygens hat, kann des Herrn abendmals nicht teylhafftig sein.

Ad. II. Non sic sentit Paulus de divitibus, sed aliter ad Timo:[2]) et de omnibus, Eph. 4[3]) ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.

III. Der Satan vnd die Gotlosen werden auch selig.

Ad III. Ite in ignem aethernum, qui paratus est diabolo et angelis ejus[4]). Verum et tempore Augustini dixerunt quidam, Ignem quidem esse aethernum, sed non in aethernum puniendos. Contra 2. Thessa: 1[5]). Qui poenam luent, aethernum interitum.

Origenis sententia haec est.

IV. Die heilige schrifft ist den gleubigen nicht geben, sondern den gotlosen, das sie vberwunden werden.

Ad IV. Quaecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt etc.[6]). Spiritus iste vinceret, si relinqueremus scripturas.

V. Ynnerhalb zweyen jaren, wird der Herr von dem hymel kommen vnd mit den weltlichen fürsten handlen vnd kriegen, vnd die gotlosen werden vertilget, aber die gotseligen vnd außerwelten werden mit dem Herrn hirschen auff erden: —[1])

Ad V. Ex spiritu prophetant qui est Antichristus, qui solvit in eis Jhesum. Qui sunt illi electi qui regnaturi sunt in mortali corpore super terram, quando Christus ipse hic regnare non potuit?

---

1) Am Rande: Sihe wie sich der III. mit V. reyme.

2) 1 Tim. 6, 8.

3) Eph. 4, 28.

4) Matth. 25, 41.

5) 2 Theff. 1, 9.

6) 2 Tim. 3, 16.

VI. Alle die gelert sind vnd das Evangelion verkundigen, sind verkerer der schrifft. —

Ad VI. Si annunciant Evangelion, quomodo pervertunt scripturam? An non sunt docti isti disputatores? vel ut legant literas? Cur Paulus Timotheum jubet attendere sacrae lectioni? [7]) Quam vellet iste spiritus per indoctos et seditiosos agi rem? ut nemo disceret, omnes seditiosi essent. Homicida ab initio fuit [8]).

VII. Ym abendmal des Herrn ist allein brod vnd wein, wie wol sie des nicht eins sind.

Ad VII. Valide verum est apud ipsos, quia quod non credunt non habent. Sed interim sunt prophani et abnegatores verbi Christi, atque adeo ipsius Christi: —
Haec Pomeranus noster: —

B.

Sequentes articulos disputavit Doctor Balthasar von Niclausbergk (Herzogs Real-Encyklopädie [2. Aufl.] 6, 349): — [2])

Pomeranus contra Positiones Nicolaiburgiorum in Moravia per Balthasarem Anabaptistam disputatas:—

I. Evangelion non esse predicandum in ecclesiis, sed in aulis et domibus privatis.

Ad. I. Contra. Quod in aurem auditis predicate super tecta [9]). Item predicate Evangelium omni creaturae [10]).

---

[2]) Am Rande: Quos et pro hereticis tenemus.

[7]) 2 Tim. 3, 14.
[8]) Joh. 8, 44.
[9]) Matth. 10, 27.
[10]) Mark. 16, 15.

II. Christum conceptum esse in peccato Originali.

Ad II. Ergo Christus non liberavit nos ab originali peccato. Non dat quod non habet. Contra Roma: 5 [11])

III. Beatam virginem Mariam non esse matrem Dei, sed Christi tantum.

Ad III. Verum est apud eos, quibus Christus non est Deus.

IV. Christum non esse Deum, sed tantum prophetam, cui eloquia Dei sunt credita.

Ad IV. Si Christo eloquia Dei sunt credita et non est Deus, quomodo eloquia Dei dixit, Cum dicat se Deum, Creditis in Deum et in me credite [12]).

V. Christum non satisfecisse pro peccatis totius mundi.

Ad V. Contra. In epistola Joannis [13]), Non solum pro nostris, sed pro peccatis totius mundi. Item, Ecce agnus Dei [14]). Quod autem incredulis non subvenit mors Christi, non indigebat novo dogmate.

VI. Nullam potestatem et magistratum debere esse inter Christianos.

Ad VI. Christiani debent habere magistratum in defensionem bonorum et propter eos qui inter eos non Christiani sunt aut non satis Christiani. Haec itaque positio seditiosos eos declarat, contra Roma: 13 [15]).

---

11) Röm. 5, 12 ff.
12) Joh. 14, 1.
13) 1 Joh. 2, 2.
14) Joh. 1, 29.
15) Röm. 13, 1 ff.

VII. Extremum diem post duos annos esse venturum.

Ad VII. Quis tibi dixit? Ille spiritus qui negat Christum esse Deum?

VIII. Angeli cum Christo incarnati sunt et carnem susceperunt.

Ad VIII. Ad quid susceperunt carnem? Ex quibus scripturis id probatur?

Hic Doctor Viennae captus est cum suis complicibus.

3.

Joannes Buggenhagius Pomeranus: —

Gratiam et pacem a Domino nostro Jesu Christo, Non scribo forte quae tu velles optime Henrice, tamen ita nunc mihi visum est ut gratularer vobis Lunenburgensibus istam foelicitatem quam audimus vobis accessisse, Nisi vero me fallant omnia, non omnes Lunenburgenses credo istius usque adeo prosperae foelicitatis esse participes. Ita enim fere fit ut quae prospera sunt vix ad paucos perveniant, Neque multum doleo, sed etiam tu hinc nihil commodi sentias, cui tamen in omnibus bene opto per Christum Jesum Dominum nostrum.

Ut autem scias, quidnam sit, Rigae apud Livonios quidam frater ex numero eorum qui patres appellantur, apud mendicantes franciscanos, a Christo falsi prophetae et personatae oves, a mundo hodie Moriones id quod habitus satis declarat, Thomae nomen erat, Hic inquam frater, ex fraternitate illa quam nosti, egregie solebat contra Evangelium Christi publice boare. Deinde nescio quid incommodi a fratribus illis, qui non habent dilectionem, passus, optavit, ut a Cappa et blatta liberaretur per cives Rigenses, id quod haud gravatim obtinuit, et statim eadem lingua, qua in Evangelium ante, nunc in fratres suos observantissimos debacchatur, proditor omnium mysteriorum sacratissimi ordinis, Et ne quid quaereretur sibi nihil benefitii Christiani

ab illis impensum civibus, cum expensis eorum ad nos Vuittenbergam mittitur, ut rem audiat et discat Evangelicam, qui usque ad caniciem nihil didicerat quam clamare in eam partem, ubi sentiebat commodum, quemadmodum illi sancti patres solent, Et ut ad victum satis esset, scribuntur ei sexaginta aurei quos Lubecae accepit, quia jam licebat ei pecuniam accipere, postquam non habebat Cappam, id quod reliquis fratribus non licet, ubi nemo dat, quemadmodum fures non furantur, ubi nihil inveniunt. Dum igitur pergit, In via hoc consilii habet ut ducat uxorem, et antequam ad nos veniret, modo daretur occasio, putabat enim sic abjici statim ubique uxores ad monachos, quod forte in monasterio adhuc sibi somniarat, Haec didicimus ex illis qui cum eo venerunt, Apud nos consultabat nonnunquam fratrem suum Hermannum, qui Franciscum propter Christum exuerat, num sibi videretur tantum adhuc habere virium, ut sufficeret uxoris amplexibus, si quam duceret, timebat enim sibi hic vetulus canis, delyrus, ne post Franciscanam et fraternalem illam castitatem, paternale conjugium non bene cederet, ita urgebat rem invita venere, Bonam habuit intentionem, quae valebit ei pro opere, ad quod pervenire non potuit. Mansit hic 4or hebdomadas vel parum ultra, Interim laborans subinde morbis, et colica: quam vocant: passione, nihil didicit apud nos, de quo dolemus, quod non liceat nobis de tanto viro gloriari, cujus sapientia tam mirabilis atque adeo terribilis apud vos praedicatur.

Abscedit hinc quia nostrum aerem et nostros cibos ferre non potuit, carnes feria sexta edere potuit, ne quis hic aliud cogitet, sed non bene coctas, aut non esse illas quas vellet querebatur. Venit ad Lubecenses, neque illic cibus placuit, non potuit ei satis bene coqui, ut ex isto discas quae sit monastica abstinentia, semper suspirabat ad illos cibos quos reliquerat, et data occasione, in vestrum observantissimum illud monasterium rediit, facilius enim judicavit ferre cappam quam carere ventris delitiis. Hoc est: mi Hen-

rice: illud apud vos gaudium, illud lucrum, illa praeda nobis erepta, quam nunquam tenuimus, ille expectatus observantium fratrum triumphus, Congaudent illis quotquot bene volunt, capparum pediculis, clamant illic fratres cum patribus, nescio an etiam cum filiis, quod jam receperunt bovem perditam, optimum virum: si quis credat, qui a Lutheranis seductus ad Vuittenbergenses abierat, ubi perspectis omnibus erroribus et condemnatis redierat ad viam salutis, quae est in ventre monachorum, ad vestem illam quae potest salvare animas, ad rasuram illam, quam oderunt pediculi, ad observationes, quibus colliguntur merita, coronae et Seraphici sedes prope Mariam in coelis, et hunc ipsum esse doctorem, qui aliquid posset contra nos. Hic certe non putas nos gratulari vobis, quia periculum nobis intentatur. Sed hoc scio: mi Henrice: quod adeo bonus vir est Thomas ille, ut nihil agat contra nos, etiam dum vult, etiam dum agit, Neque adeo curiosus fuit apud nos, quemadmodum decet hospitem et peregrinum, ut videret res nostras, praeter id quod edimus carnes, non confidentes in stercoraria monachorum justitia, et ducimus uxores abhominantes incestam Papistarum castitatem, qualem habet ille Thomas, qui adhuc uritur et sibi necessarium ducebat, etiam pene viribus exhausto uxorem ducere, Quae duo nostra secundum illos peccata, damnant sanctissimi patres, qui decesserunt a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, dum in hypocrisi loquuntur mendatium, et cauteriatam habent conscientiam in observatione regulae suae et traditionum humanarum, quam conscientiam debebant Dei mandatis. In istis duobus peccatis nos facile vincet. Caetera nostra non vacabat ei explorare. Nam ne quid de tanto eorum Doctore nobis gloriari liceat, ne unam quidem Evangelicam sententiam: etiam quod ad literam attinet: apud nos didicit. Agite vos omnes Lunenburgenses, in unum omnia vestra arma et robur civitatis cogite, Dispercam si quid literarum sacrarum, addo etiam prophanarum, ab eo extorquere potestis, adeo fortis

est hic stupidus truncus, quem illi: id quod tamen eis gratulamur, magnum doctorem fatiunt et mentiuntur tantum in blasphemiam Evangelii gloriae magni Dei.

Doctoratus insignia hic ei dederunt ebrii adolescentes. Nam apud nos delyrus ille senex, ut fieret sanus, fecit se more puerorum a beanio deponi, inspectante et ridente D. Martino[1]). Videte ne ista praeda vobis pereat, qua optime potestis toti consulere civitati. Non dubito apud vos quosdam favere in spetiem rebus Christianis, qui si quandoque voluerint aliquid agi contra Monachos et Papistas clamoribus et maledictis, caeterum nulla ratione aut scripturis, id quod tamen non Christianum ducimus, conducent istum promissis pecuniis et pinguibus ferculis, et abjecta cappa facit quidvis. Rursum poterunt et Papistae eadem opera uti, quoties voluerint contra Evangelium, sed non dissimili mercede, Cur non gratularemur vobis istum per quem omnium rebus ita poterit esse consultum? At ais: Non est Christianum ita consolari? Respondeo: Christus est mihi testis, quod propter Christum ita scribo. Rem intelligis. Vale et orate Deum pro nobis: —

4.

Johan. Pomeranus, Johan: Dumerio Civi Hallensi, fratri nostro: —

Gratiam Dei per Christum, Vtcunque, mi Johannes, indignetur ratio humana, seviant hypocritae, et desperantes nonnulli tradant sese omni impudicitiae, ut Ephesiis[2]) ille scribit, tamen fatemur cum scriptura, Deum omnia facere et bona et mala, in bonis hominibus et in malis, qui sine dubio et bonos et malos facit, Cur enim non fructum facere dicatur, qui arborem facit? Nam paravit quaedam vasa etiam irae et contumeliae in interitum, Roma: 9[3]). Et illos qui non probant Deum habere in notitia, tradit in repro-

[1]) Vgl. De Wette LXII, 290ff. — [2]) Eph. 4, 19. — [3]) Röm. 9, 21.

bam mentem et in passiones ignominiae, in odia, in contentiones etc. Ro: 1.[4]) Quosdam autem ex his malis eripit, nempe electos, ut post tanta flagitia erubescentes agnoscant gratiam, quae ipsis contigit, non solum sine meritis, sed etiam cum demeritis. Cum enim essemus inimici Ro: 5.[5]) Alios autem indurat ut Pharaonem, ut resipiscant a Sathanae laqueis etiam si multa per hypocrisim bona, falso facere videantur. An ignoras ad Timotheum[6]) dictum, quod Satan possidet corda blasphemantium, ad suam ipsius voluntatem, et eundem doctum a Paulo deum hujus saeculi, a Christo hujus mundi principem. At quid queso posset nisi potestatem haberet a Deo i. e. nisi Deus per ipsum omnia faceret? Non enim dubitamus omnia esse in manu Dei, etiam ipsum Diabolum, et ipsum ne tantillum quidem posse sine Deo. Testis est historia Hiob. Hiob non solum cum suis percutitur, sed etiam urgetur ad maledictionem et blasphemiam contra Deum, de qua postea agit poenitentiam, ne admireris tale fieri in reprobis. Agnovit ista Hiob, licet non omnia in tentatione, Dominus: inquit: dedit, Dominus, non Satan, abstulit etc.[7]) Manus Domini, non Sathanae, tetigit me, Breviter, nos omnes debemus juste a Deo damnari, quos vero salvat, ejus sola gratia salvat. Stulti ergo sumus, si cum Deo disputemus Ro: 9.[8]) Non potest ratio non accusare Deum, Ita ut etiam sanctos prophetas, ubi sibi relinquebantur, legimus hac parte offensos. Id quod nobis scriptum reliquerunt, ut vides in Abakuk[9]), et in ps.[10]) Quam bonus Israel Deus, Si non potes ista intelligere, ut certe non potes, agnoscito Dei juditia incomprehensibilia Ro: 11[11]) et ora Deum, ut possis paulisper abnegare teipsum, ut ex veraci corde dicere possis, fiat voluntas tua. Ille enim placet Deo, cui placet Deus (quemadmodum dixit Augustinus) i. e. quicquid facit Deus tu interim gratias agito Deo, quod tibi revelarit Evangelium, cui credens accepisti Christum,

---

[4]) Röm. 1. 28 ff. — [5]) Röm. 5, 10. — [6]) 1 Tim. 1, 20. — [7]) Hiob 1, 21.
[8]) Röm. 9, 20. — [9]) Hab. 1, 13. — [10]) Ps. 73, 1. — [11]) Röm. 11, 33.

qui factus est nobis a Deo justitia, sanctificatio, redemptio [12]), et vita aetherna, preter hunc nihil boni invenies in hominibus. Cavendum tamen ne his disputationibus offendantur infirmiores fratres, Siqui autem in tales scripturas incidentes scandalizantur, committamus rem Deo, Nemo enim periit, nisi filius perditionis i. e. ille qui debuit perire, Nos ex talibus juditiis hoc lucrifacimus, ut sciamus, quid gratiae Dei, quae per Christum nobis contigit, debeamus: —

2.

Zur Exegese von Röm. 2, 11–16.

Von

Pfarrer F. Giesecke in Hückeswagen, Reg.-Bez. Düsseldorf.

Der Zusammenhang, in welchem die bezeichnete Stelle auftritt, ist nach Kählers lichtvoller Darstellung (vgl. Studd. u. Kritt. 1874, S. 261 ff.) folgender: „Von Kap. 1, V. 18 ab zielt Paulus auf das *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* ab; darum legt er den Zustand der vor- und außerchristlichen Menschheit dar, nicht nur um einfach das *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* festzustellen, sondern mit dem besondern Zwecke, zu erweisen, daß sie unter dem Zorne Gottes unentschuldbar und eben darum unrettbar steht. Der Beweis liegt ihm darin, daß ihr ein Wissen um die religiös-sittliche Wahrheit eignet, sie sich dasselbe aber selbst unwirksam gemacht hat und macht. So geht sie dem Gerichte, das *κατὰ ἀλήθειαν* ergeht und *κατὰ τὰ ἔργα* mißt, und damit der *ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας* entgegen, in welcher sich die *ἀποκάλυψις ὀργῆς* vollenden wird. Zur Klarstellung dieses Verhältnisses dient aber auch der *νόμος, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*. Unter diesem Gesichtspunkt gehört auch die Betrachtung des Volks der Offenbarung zur Bewährung der Erkenntnis, daß *πᾶς ὁ κόσμος*

---

12) 1 Kor. 1, 30.

ὑπόδικος τῷ θεῷ. Denn selbst die Ausstattung mit der offenbaren klaren Erkenntnis der religiös-sittlichen Wahrheit bleibt für das Verhalten unwirksam und dient nur dazu, das ἀναπολόγητον εἶναι voller ins Licht zu stellen, indem Israel instar omnium beweist, mit dem νόμος ὁ μὴ δυνάμενος ζωοποιῆσαι sei für die Menschheit nichts gewonnen."

Nachdem nun Paulus 1, 18 ff. die Menschheit in ihrer heidnischen Entwickelung betrachtet hat, geht er in Kap. 2, sei es von V. 1 an (Meyer-Weiß), sei es von V 9 an (Kähler, Bleibtreu: die drei ersten Kapitel des Römerbriefes, Göttingen 1884) zu der der Juden über und kommt zu dem Satze V. 11: οὐκ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ. Die durch diese ἀπροσωποληψία Gottes erforderte Aussage über die Bestrafung nach beiden Seiten bringt V. 12, welcher die Frage: ob der Besitz eines promulgierten Gesetzes für das Schicksal des Menschen im Gerichte Gottes einen Unterschied mache — verneint. Hiermit ist ein für beide Teile der Menschheit vernichtendes Urteil ausgesprochen, welches weiter mit Bezug auf die Juden, mit welchen der gegenwärtige Zusammenhang sich beschäftigt, in V. 13 begründet wird, indem die Vorstellung abgewiesen wird, als begründe der Besitz eines gottgegebenen Gesetzes eine Exemption vom Gericht. Nicht die Gesetzes**hörer** sind gerecht im Urteil Gottes, sondern die Gesetzes**thäter** werden gerecht gesprochen werden (vgl. 2, 6 f.).

Die exegetische Schwierigkeit beginnt nun mit der Frage: wie schließt VV. 14—16 an das Vorhergehende an?

Eine Beziehung dieser VV. über V. 13 zurück (**Calvin**, **Flatt**, **Koppe** u. a.) bedarf keiner Widerlegung. Einseitig bezieht **Meyer** auf V. 13b; ebenso einseitig Phil., Hofm. auf V. 13a.

Eine ganz neue Fassung des Zusammenhangs giebt **Klostermann** (Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes), indem er von der Voraussetzung ausgeht, daß Paulus unter dem jüdischen Gegner (V. 17), an welchen er sich schon hier wende, nicht etwa den Heuchler meine, „der eben das, was er öffentlich verurteilt, heimlich selbst begeht, sondern den durch künstliche Theorie

das Gewissen erstickenden und eben das, was er anderen als Befehl des Gesetzes vorstellt, unter anderer Form sich ermöglichenden talmudistisch-pharisäischen Lehrer". Weil demnach „der äußerliche Gesetzeserfüller dem innerlichen gegenüberstehe", so ergebe sich, daß der Ausdruck *οἱ ποιηταὶ νόμου* einer näheren Bestimmung bedürfe, damit die in V. 17 ff. gezeichneten Juden in die Klasse der *ἀκροαταί* ein- und aus der der *ποιηταί* ausgeschlossen werden. Die Möglichkeit der Anknüpfung einer solchen Bestimmung an *οἱ ποιηταὶ νόμου* bereite sich aber der Apostel durch Hinzufügung des *δικαιωθήσονται*, welches, wenn V. 13 ein geschlossener allgemeiner Satz wäre, weit besser weggeblieben wäre. Die Näherbestimmung der *ποιηταὶ νόμου* selbst sei in V. 15, welcher mit V. 16 eng zusammengehöre, zu sehen, V. 14 hingegen als eine Nebenbemerkung anzusehen, die, wenn sie nicht etwa vor V. 17 gehöre, nach Analogie von 1 Kor. 7, 11; 15, 25. Gal. 2, 8 eingeschoben sei. — Allein schon die Voraussetzung, auf welcher Klostermann fußt, faßt eine Distinktion ins Auge, welche der Apostel durch nichts nahegelegt hat. Vielmehr legt die Beschreibung des Juden in V. 17 ff. den Ton auf den Besitz des Gesetzes und der daraus folgenden Erkenntnis — was auf *νόμον μὴ ἔχοντες* V. 14 sieht — und geht erst dann zu der *παράβασις* über — im Gegensatz zu dem *ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος* V. 14 —. Paulus läßt auf talmudistische Kasuistik, die doch auch ihrerseits den Vorwurf der Heuchelei nicht abschütteln kann (s. Mark. 7. 11, vgl. V. 6), sich schlechterdings nicht ein. Für ihn giebt es nur den Unterschied von *ἀκροαταί* und *ποιηταὶ νόμου*; einer Näherbestimmung zu *ποιηταί* braucht es also so wenig wie zu *ἀκροαταί*; und wenn der Jude sich darauf berufen wollte, daß er ja — was ihm Klostermann gegen den bestimmten Ausdruck des Apostels einräumen muß — kein bloßer *ἀκροατής* sei, so wird ihm eben V. 17 ff. der Spiegel vorgehalten, in welchem seine Lebensweise in den für den Apostel einzig maßgebenden Beleuchtung der faktischen Resultate, nicht der kasuistischen Motivierung hervortritt. Wie ferner Paulus durch die Hinzufügung von *δικαιωθήσονται* angezeigt haben soll, daß er im Folgenden eine Bestimmung der *ποιηταὶ νόμου* zu geben beabsichtige, ist unerfindlich;

die Möglichkeit einer solchen Beschreibung war ebenso gut, wo nicht besser ohne das trennende Verb vorhanden; ohnehin sagt δικαιωθήσονται genau dasselbe wie δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, erklärt sich also durch die Symmetrie des Satzbaues. Und dann beachte man die unerträgliche Schwerfälligkeit der Periode, welche entsteht, wenn man an den einfachen Satz V. 13 den ganzen komplizierten, den Hauptgedanken fast verdunkelnden, noch dazu durch eine sehr gehaltvolle Zwischenbemerkung (V. 14) von jenem getrennten Erklärungsapparat VV. 15. 16 anhängt! Die Mißverständlichkeit einer solchen Struktur — und die gesamte Auslegung beweist dieselbe — mit Berufung auf 2 Kor. 12, 2—4 dem Apostel zumuten zu wollen, ist unstatthaft; denn daß dort der Satz V. 3 ein Zwischensatz sei und das ὅτι V. 4 über ihn zurückgreife, war für jeden Leser aus V. 2 völlig durchsichtig. Endlich verliert Klostermann bei seiner Fassung von V. 14 jede deutliche Beziehung für das γάρ. Dasselbe soll erläuternd auf das Folgende vorbereiten: „sind doch Heiden, wo sie 2c., sich selbst Gesetz". Das aber hätte, wenn es jemand verstehen sollte, durch εἴγε gegeben werden müssen. Denn 7, 1, wo γάρ so gebraucht ist in einem Satz, der aus vier Wörtern besteht, kann füglich nicht zur Bestätigung herangezogen werden.

Es wird bezüglich der Verknüpfung von V. 13 mit dem Folgenden stehen zu bleiben sein bei der auch von Bleibtreu geteilten Ansicht von Kähler, Weiß (Meyers Kommentar), Godet: daß V. 14, von welchem V. 15 nicht zu trennen ist, den vollen Gedanken des V. 13, nicht der Gesetzesbesitz sondern die Gesetzeserfüllung rechtfertige vor Gott, in seiner allgemeinen Anwendbarkeit dadurch begründet, daß es ja auch „heidnischerseits" (Hofmann) ein Analogon des Gesetzes gibt, also, wenn es auf den bloßen Gesetzesbesitz ankäme, vor Gott Gerechte sein müßten, während doch auch bei ihnen alle Zurechnung stattfinde nur danach, ob sie die Forderung des Gesetzes erfüllt haben oder nicht. Nur so tritt der Gedankengehalt der folgenden VV. in festen Zusammenhang mit dem eingangs skizzierten Zweck des ganzen von 1, 18 bis 3, 20 reichenden Abschnitts (vgl. Kähler a. a. O.).

Was die Auslegung der Verse selbst betrifft, so faßt Kloster-

mann nach Vorgang von Michelsen (Studd. u. Kritt. 1873, S. 319 ff.) ἔθνη von Heidenchristen, indem Paulus dem gesetzesstolzen Juden (V. 17) entgegenhalte, daß unter gewissen Umständen (nämlich wenn sie sich bekehren) Heiden ohne Gesetz zu haben das Größere, Wertvollere an sich beobachten lassen, daß sie selbst sich Gesetz sind. Aber von Heidenchristen ist doch im ganzen Zusammenhange, der auf das ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος — also abgesehen von Christus — τῷ θεῷ abzielt, nicht die Rede; und es ist nur eine Pressung des εἰσίν, wenn man dadurch etwas Wertvolleres ausgedrückt findet, da Paulus von der Gesetzeserfüllung im christlichen Sinne hier wie Phil. 3, 6 (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος) gänzlich nicht redet. Zudem muß man, da das φύσει dieser Deutung schlechterdings sich nicht fügen will, annehmen, Paulus stelle sich hier auf den Standpunkt des Juden, für welchen was dem Kundigen ein Werk der wiedergebärenden Gnade ist als etwas erscheint, das φύσει eintritt; wie denn auch τὰ τοῦ νόμου kein Äquivalent der christlichen Erkenntnis sei. Aber selbst diese Voraussetzung ist nicht bündig, da es für jeden, der eine Anschauung von christlichem Wandel hatte, eine offenkundige Thatsache war, daß die Heidenchristen das alttestamentliche Gesetz kannten, also recht eigentlich ἀκροαταὶ νόμου waren.

Der Apostel fährt fort, indem er V. 15 die φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦντες in der Weise charakterisiert, daß dadurch das οὗτοι ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος bestätigt wird: οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.

Daß wir unter ἔργον τοῦ νόμου mit den meisten den Inhalt des Gesetzes, das vom Gesetze bezweckte Handeln verstehen, sowie daß die ἔνδειξις durch das τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν geschehe: sei nur eben konstatiert. — Dadurch, daß gewisse Heiden φύσει thun τὰ τοῦ νόμου, legen sie dar, daß in ihrem Innern eine sittliche Norm lebt. Dieser Beweis ist — das wird durchweg übersehen — bündig nur unter der Voraussetzung, daß jenes Thun ein klar bewußtes sei, daß also mit φύσει nicht etwa ein von den ἔθνη selbst unverstandener dunkler Drang — also etwas Nichtsittliches — gemeint sei. Eine dies berücksichtigende Bemerkung erwarten wir; und sie folgt in den Worten: συμ-

μαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως κτλ. Indem Paulus das unbestimmte φύσει (gegen Klostermann) nach der Art seiner Einwirkung auseinanderlegt, erklärt er inwiefern jene ἔνδειξις eines νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις durch das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου heidnischerseits erbracht werde. Die Notwendigkeit einer solchen Näherbestimmung übersieht man, wenn man annimmt, Paulus sage vom Gewissenszeugnis der Heiden, daß es hinzukomme zu dem Zeugnis, welches sie durch die Thatsache ihres gesetzlichen Handelns ablegen. Man beruft sich für diese Auslegung auf die addierende Bedeutung des σύν. Aber sowohl 9, 1 vgl. mit 2 Kor. 1, 12 — und Röm. 8, 16, wo Weiß zu einer kaum noch verständlichen Deutung der sehr einfachen Worte sich gedrängt sieht, wie auch die Analogie von συνήδομαι τῷ νόμῳ 7, 22, oder der Blick auf Hebr. 2, 4, wo die Addition durch das Dekompositum συνεπιμαρτ. gegeben ist, zum Überfluß noch die Erwägung, daß „σύν- in compositione interdum adiuvat vim verbi gratiamque addit, cf. συντελῶ, nonnunquam vacat et ornatus causa additum est, cf. συμπαιδεύω" (Steph., Thes. gr. ling. sub σύν): legen einen minder strengen Sprachgebrauch nahe. Und wir werden nicht fehl gehen, wenn wir συμ — hier von der innern Anteilnahme, von dem Dabeisein der Thätigkeit des Verb bei dem ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου fassen (so auch Bleibtreu, welcher auf die Korrelation von συμμαρτ. und συνειδήσ. hinweist).

In dieser Erklärung liegt einbegriffen, daß wir den Begriff συνείδησις nicht auf den der conscientia consequens beschränken; wie denn συνείδησις (gegen Kähler, Meyer-Weiß u. a.) auch 1 Kor. 8, 10 und noch deutlicher 10, 28. 29 weit eher die conscientia antecedens bezeichnen könnte. Ebenso wenig läßt unsere Auslegung für Klostermanns auf seiner Deutung des ἔργον τοῦ νόμου („das geschehene Werk des Gesetzes") beruhende Paraphrase Raum, daß „ihr Gewissen ihnen vor Gottes Tribunal das Zeugnis ablegt, daß sie bei ihrer Gesetzeserfüllung mit dem Herzen dabei gewesen sind" — welche Beziehung des συμμαρτ. um so weniger angezeigt ist, als auch in συνείδησις die Beziehung auf das eigene Bewußtsein unmittelbar liegt.

Trifft die gegebene Auslegung des *συμμαρτ. αὐτῶν τῆς συνειδήσ.* den Sinn des Apostels, so kann der folgende Participialsatz allerdings nicht dem ersten koordiniert sein. Denn was der Apostel erweisen wollte, daß gewisse Heiden durch ihr *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* die *ἔνδειξις* von dem in ihr inneres geschriebenen *ἔργον τοῦ νόμου* beibringen, ist mit der Provokation auf die Bezeugung durch die *συνείδησις*, deren sie genießen, vollkommen dargethan. Fügt Paulus eine weitere Bestimmung hinzu, so kann dieselbe nur ein Moment enthalten, welches geeignet ist, die *μαρτυρία τῆς συνειδήσεως* in noch helleres Licht zu setzen, daher nur *ὑποτακτικῶς* an *συμμαρτ.* angeschlossen sein kann.

Von den Auslegern, welche die Koordination beider Participialsätze behaupten, fassen einige den Satz *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων κτλ.* als eine Explikation des Gewissensprozesses; wogegen Meyer-Weiß richtig einwenden, daß ein solches Schwanken des Gewissensurteils, wie die Worte es dann aussagen würden, „viel eher imstande wäre, das Vorhandensein einer objektiven Norm im Innern des Menschen zweifelhaft zu machen als es zu erweisen"; weshalb man denn eine „merkliche Ablenkung des Gedankenzuges" annehmen muß (Rück., Kähler). Der nämlichen Schwierigkeit entgeht auch Bleibtreu nicht, welcher in V. 15 „Nebenumstände" angemerkt findet, welche „zur Handhabung des Gesetzes im Gerichte — — und insofern zu des Gesetzes völligem Bestande" mithinzugehören, „nämlich das Lautwerden von Zeugnis und das Auftauchen von Anklage und auch von Verteidigung". Eine Ausspinnung des Gedankens, zu welcher das ein inneres *κατηγορεῖν* und *ἀπολογεῖσθαι* ausschließende *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* der V. 14 erwähnten *ἔθνη* keine Veranlassung bietet; wie Bleibtreu denn auch mit dem *ἢ καί* nicht recht etwas anzufangen weiß, denn wenn der vermeintliche innere Gerichtsprozeß nicht überall intakt erscheint, so entbehrt das Bild der veranschaulichenden Triftigkeit. Dahingegen das erforderte „volle innere Seitenstück zu dem äußeren Gesetzesbesitze" durch unsere Auslegung genügend gewahrt ist.

Andere nehmen *οἱ λογισμοὶ κατηγ. ἢ καὶ ἀπολογ.* von den im gesellschaftlichen Verkehr der Heiden (*μεταξὺ ἀλλήλων*) zum Gewissenszeugnis hinzukommenden sittlichen Urteilen (Meyer-Weiß):

wobei man den Sprung von eigenen inneren Zeugnissen zu äußeren fremden Urteilen um so weniger begreift, als man nicht einsieht, wie denn diesen fremden Urteilen die Bedeutung eines Belags für das ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος zukommen soll.

Daher Klostermann καί nicht = et sondern = etiam nimmt und bei adverbialer Fassung des μεταξύ übersetzt: „auch mitten in der gegenseitigen Verklagung oder auch Entschuldigung der Gedanken". Allein gegen die adverbiale Bedeutung des μεταξύ spricht die Seltenheit dieses Gebrauchs und die Zusammenstellung mit ἀλλήλων, sowie, abgesehen von der kontorten Konstruktion, welche entsteht, wenn man ἀλλήλων über τῶν λογισμῶν hinweg zu κατηγ. ἢ καὶ ἀπολ. zieht, dies: daß solches Verklagen und Verteidigen sich unmöglich auf die Gedanken, sondern nur auf die in Rede stehenden Handlungen beziehen kann. Richtig ist an der Klostermannschen Auslegung die hypotaktische Fassung des zweiten Participialsatzes und demgemäß die Übersetzung des καί = etiam. Wiederum legt der beabsichtigte Gegensatz zwischen αὐτων und μεταξὺ ἀλλήλων nahe, letzteres in dem von Meyer-Weiß empfohlenen Sinne zu nehmen und danach λογισμοί von durch die Rede kundgegebenen Urteilen [1]) zu verstehen, denen gegenüber das Gewissenszeugnis seine Unabhängigkeit wahrt. Und so würde denn der ganze Gedanke folgendermaßen zu umschreiben sein:

Heiden, so oft sie indole ingenita gesetzmäßig handeln, geben damit den Beweis von einer in ihrem Innern befindlichen Norm, sofern sie bei solcher ihrer Handlungsweise vonseiten ihres Gewissens geleitet werden durch ein sicheres Zeugnis über den Wert jener, wie auch im gesellschaftlichen Verkehr die Urteile fallen mögen, ob nun ihr gesetzmäßiges Thun Anschuldigung oder auch Verteidigung finden mag. Also daß man sagen darf: in allen solchen Fällen sind die Genannten, eines geoffenbarten Gesetzes ermangelnd, für sich selbst etwas, das den Namen einer gesetzlichen Norm vollkommen verdient.

---

[1]) Vgl. den nämlichen Gebrauch des Wortes an der einzigen andern ntl. Stelle seines Vorkommens: 2 Kor. 10, 5 in Beziehung auf V. 2 λογιζομένους.

Die Voranstellung des *κατηγορεῖν* und das *ἢ καί* erklärt sich für unsere Deutung durch einen Blick auf 1, 32. Wenn Paulus dort von den Heiden sagt: *οὐ μόνον αὐτά* — die greulichsten Laster — *ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν*: so wird man ihm auch wohl die Konzeption des Gedankens zutrauen dürfen, daß die in Lastern Versunkenen einen unter ihnen, welcher durch seinen sittlichen Wandel ihre Unsittlichkeit verurteilt, viel öfter verklagen als verteidigen werden; wie denn diese Thatsache und das darin liegende Versuchliche durch die tägliche Erfahrung aus dem *κόσμος* belegt wird.

Es erübrigt ein Wort über den Anschluß von V. 16. Wir übergehen die Kritik der gebräuchlichsten Meinungen und konstatieren allein unsere wesentliche Übereinstimmung mit Bleibtreu, wenn er (a. a. O. S. 76) sagt: „Jener zukünftige, auf Gericht über das Inwendige berechnete Termin ist es nun auch, an welchem die vorhin namhaft gemachten inneren Stimmen des Zeugnisses, sowie der Klage und Verteidigung zu Worte kommen. Auch sofern sie sich jetzt schon erheben, sind sie geistig an ihm gegenwärtig, so gewiß die Jetztzeit keine Gerichtszeit ist; was keine kühnere Zusammenlegung von Gegenwärtigem und Zukünftigem sein dürfte als die vielmehr ganz gleichartige des 5. Verses." Nur daß wir an dieser Auslegung die Weiterspinnung seines Bildes vom innern Gerichtsprozeß bis in V. 16 hinein auszustellen finden, als werde hier der Termin des Gerichts angegeben: womit Bleibtreu doch eben aus der Innerlichkeit des Vorgangs herausfällt. — Um also das Verhältnis von V. 16 zum Vorhergehenden richtig zu fassen und die praess. in VV. 14. 15 mit dem fut. V. 16 auszugleichen, werfen wir einen Blick auf V. 5. Wie dort „sich der Unbußfertige in der Gegenwart Zorn sammelt, der erst am dereinstigen Zornestage vorhanden sein wird"; wie also das präsentisch ausgedrückte *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν* von dem Standpunkte der zukünftigen *ἡμέρα ὀργῆς* aus behauptet wird, sofern die Gegenwart des Apostels nicht durch *ὀργή* sondern durch *χάρις* charakterisiert ist, so tritt der *νόμος* unseres Abschnittes (V. 11—16), sofern gegenwärtig vielmehr das *εὐαγγέλιον* waltet, unter den Gesichtspunkt des

zukünftigen *κρίμα*, gelegentlich dessen er das Urteil normieren wird [1]).

Dies erwogen und dazu genommen, daß der Apostel in dem ganzen von 1, 18 an laufenden Abschnitte auf diesem Zukunftsstandpunkte steht, kann V. 16 nur den Zweck haben, die ganze vorhergehende Exposition in das Licht der Vollendung dieser Weltzeit zu stellen und wirft er, in der Fassung beeinflußt durch V. 15 (*τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνϑρ.* vgl. mit *συμμαρτ. αὐτ. τ. συνειδ.; γραπτὸν ἐν τ. καρδ.*), ohne doch in unmittelbarem grammatischen Anschluß an eines der Glieder dieses Verses zu stehen [2]), seinen Schein abschließend zurück bis auf V. 11, zugleich aber auch vorwärts auf V. 17 ff. (vgl. V. 26—29).

---

1) Bleibtreu selbstverdunkelt diese Auslegung wiederum dadurch, daß er den Zusatz: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* auf den „Gerichtsmaßstab“ deutet, wodurch er angesichts der Thatsache, daß im Vorherigen das gerade Gegenteil des Evangeliums, das Gesetz, als Gerichtsnorm erschien, sich genötigt sieht, zu der dem Begriffe und Inhalte des Evangeliums inadäquaten Auffassung desselben an unserer Stelle als eines „Ersatzes für das Gesetz“. — Dem gegenüber genügt allein die Erinnerung an Apg. 17, 30 als klassisches Beispiel für dasjenige Moment, in welchem der Gedankengang der apostolischen Heidenpredigt gipfelte, um nahe zu legen, daß die Worte: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* auf die folgenden: *διὰ Χρ. Ἰησ.* absehen und der ganze Zusatz „absichtsvoll hervorhebt, daß die ihm anvertraute Heilsbotschaft eben davon ausgeht, daß am Gerichtstage durch den Heilsmittler ein solches Gericht stattfinden wird, dem nach dem Vorigen Heiden und Juden verfallen sind, wenn sie nicht durch ihn die *δικαιοσύνη* gefunden haben, die sie an sich selbst nicht haben“ (Weiß).

2) Vgl. die ähnliche Anfügung des *πλήρης χάριτος καὶ ἀληϑείας* Joh. 1, 14.

Rezensionen.

2.

Dr. Martin Luthers sämtliche Werke. Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von **Dr. theol. Ernst Ludwig Enders.** Erster Band. Briefe vom Jahre 1507 bis März 1519. Frankfurt a. M. Schriften-Niederlage des Evang. Vereins. 1884. XIV u. 494 S.

Daß die Verleger der „Erlanger“ Ausgabe in Pfarrer Enders für die Vollendung ihrer Luther-Ausgabe einen Bearbeiter gefunden, der durch Akribie und Litteraturkenntnis seine Vorgänger weit hinter sich lasse, das war schon seit Jahren allseitig freudig anerkannt worden. Jede neue Einleitung zu den von ihm bearbeiteten Lutherdrucken bezeugte die Gründlichkeit und den Umfang seiner reformationsgeschichtlichen Forschungen und die Sorgfalt, mit welcher er den Pflichten eines Herausgebers nachzukommen bemüht war. Und als im vorigen Jahre in Harnacks „Litteratur-Zeitung“ seine ausführliche Anzeige der Koldeschen Analecta Lutherana erschien, da merkten die Fachgenossen, daß Enders auch für Luthers Briefwechsel Forschungen und Vorarbeiten in einer Ausdehnung angestellt hatte, die ihn zu einer Neubearbeitung dieser vielleicht schwierigsten Abteilung der Werke Luthers vollkommen legitimiert erscheinen ließen. Mit günstigsten Erwartungen wurde daher die Nachricht willkommen geheißen, daß er auch diese noch fehlenden Bände für die Erlanger Ausgabe in Bearbeitung genommen habe. Nun ist der erste Band erschienen, und unsere Erwartungen sind nicht getäuscht. Bekanntlich fehlten jener Ausgabe bislang noch

die lateinischen Briefe Luthers. Die Teilung der Briefe in zwei verschiedene Abteilungen nach der Sprache, in der sie geschrieben, war ja eine der größten und auffälligsten Ungeschicklichkeiten, die am Programm der Erlanger Ausgabe zu beklagen sind. Der Fehler wird nun dadurch einigermaßen gut gemacht, daß Enders die deutschen Briefe in Regestenform und mit Angabe der Stelle, wo sie in den früheren Bänden zu finden sind, chronologisch einfügt. Außerdem aber giebt er nun nicht nur sämtliche lateinischen Briefe Luthers, sondern auch alle an ihn gerichteten uns bekannten Schreiben in deutscher wie in lateinischer Sprache in vollständigem Abdruck, nimmt auch (in beschränkter Auswahl) auf Luther bezügliche Schriftstücke mit auf. Diese Erweiterung des Planes ist höchst dankenswert; die umfassende Litteraturkenntnis des Herausgebers läßt erwarten, daß wir hier vieles werden zusammengetragen finden, das bislang an entlegenem Fundorte leicht übersehen wurde und dem Forscher schwer zugänglich war.

Ein Zuwachs an bisher unbekannten Briefen Luthers, wie ihn der Prospekt uns verheißt, ist freilich in diesem ersten Bande noch nicht zu finden. Es ist auch Enders nicht geglückt, das Briefmaterial jener ersten Jahre zu vermehren. Aber welch ein Fortschritt, wenn wir diesen ersten Band mit dem von de Wettes Ausgabe vergleichen! Unter den c. 130 Briefen Luthers, die wir hier abgedruckt finden, ist bei nicht weniger als 36 — wenn ich recht gezählt habe — das Datum geändert worden! Manche dieser Umdatierungen betreffen freilich nur die Berichtigung jener geringfügigen Fehler, wie sie de Wette bei der Umrechnung mittelalterlicher Data in unsre Weise nach Monaten und Tagen mehrfach passiert sind. Aber bei einer beträchtlichen Zahl handelt es sich um eine veränderte Bestimmung der Jahreszahl, und damit um tief eingreifende Korrekturen. So sind jetzt umgesetzt die Briefe

de Wette I, Nr. 3 von 1510 nach 1514.
de Wette-Seid. VI, Nr. 3 von 1515 nach 1514.
de Wette I, Nr. 26 von 1516 nach 1515.
" Nr. 8 von 1516 nach 1517.

de Wette I,	Nr. 40 u. 41	von 1517	nach	1516.
„	Nr. 43 u. 46	von 1517	nach	1518.
„	Nr. 51 u. 52	von 1518	nach	1519.
„	Nr. 105	von 1518	nach	1517.
„	Nr. 134	von 1519	nach	1517.
„	Nr. 213	von 1520	nach	1518.
„	Nr. 303	von 1521	nach	1519.

Diese Zusammenstellung zeigt, wie bedeutsam die Umgestaltung ist, welche mit den Briefen der ersten Jahre vorzunehmen war. Und es darf bezeugt werden, daß diese Umdatierungen — vereinzelte Fälle abgerechnet, in welchen noch Raum für einen Zweifel bleibt — die unbedingte Zustimmung der Lutherforscher finden werden. Die meisten dieser Veränderungen waren freilich schon von anderer Seite aufgestellt worden; namentlich ist es der Scharfsinn Knaakes gewesen, dem wir die meisten und wichtigsten dieser Änderungen zu danken haben. Ein Teil derselben war bereits als von Knaake stammend in der zweiten Auflage der Köstlinschen Lutherbiographie mitgeteilt worden, andere hatte Knaake in der Einleitung zu Band I der Weimarer Ausgabe kurz (ohne nähere Begründung) angedeutet. Die Veränderung von Nr. 303 verdankt Enders der scharfsinnigen Beweisführung Briegers in dessen Lutherfestschrift. Aber dem Herausgeber gebührt das Verdienst, durch selbständiges Prüfen und Auffinden der Beweismomente diese Umdatierungen zu rechter Geltung und Anerkennung gebracht zu haben. Referent muß dem Herausgeber auch betreffs des Briefes an Spalatin de Wette Nr. 134 zustimmen, den er auf Frühjahr 1517 ansetzt, während Knaake sich für „Anfangs 1518“ entscheidet. Auch mir scheint der vorausgehende Brief an Spalatin, auf welchen dieser sich zurückbezieht, nur vom Dezember 1516, nicht 1517 stammen zu können, da ich für die Reliquienreise des Staupitz an den Rhein keine andere Zeit zu finden weiß als den Sommer 1516, für welchen uns sein Aufenthalt am Rhein und in den Niederlanden sicher bezeugt ist. Man darf gespannt darauf sein, was für Instanzen Knaake für seine auffällige, abweichende Datierung geltend machen wird, wenn er zu seiner Ausgabe der Briefe Luthers gelangt sein wird. Betreffs des Briefes an den Bischof von Brandenburg hat Enders — wie

mir Knaake bestätigt — richtig erraten, was diesen bei seiner Datierung auf den 6. Februar 1518 geleitet hat, während doch das überlieferte Datum „Sabbatho Exaudi 1518“ lautet. Er hat Ex. für einen Lesefehler der alten Editoren anstatt eines von Luther geschriebenen Sabbatho Lx (Sexagesimae) angesehen — und das mit hoher Wahrscheinlichkeit. Nur macht hier Enders das Versehen, daß er die Lesart Aurifabers seiner Berechnung zugrunde legt (trotz ausdrücklichen Hinweises auf die Editio princeps), ohne beachtet zu haben, daß beide vorangehenden Ausgaben des Briefes, die Wittenberger und die Jenenser Ausgabe etwas anderes hier lesen als Aurifaber: beide haben den Brief mit dem von Knaake zu Grunde gelegten Datum Sabbatho Exaudi (Wittenb. Ausgabe I, fol. XCIX b Abdruck von 1550, Jenenser Ausgabe 1556 I, fol. 77), erst Aurifaber schreibt Sabbatho post Exaudi. Folglich ist hier Enders im Irrtum, wenn er Knaakes Berechnung auf den 6. Februar in den 13. Februar 1518 umsetzen will.

Einen bedeutenden Fortschritt zeigt ferner diese Endersche Ausgabe de Wette gegenüber in der umfänglichen Vergleichung des handschriftlichen Apparates, namentlich — soweit sie bekannt geworden sind — der Originalhandschriften Luthers. Unter 50 von mir daraufhin verglichenen Briefen fand ich bei 9 die Originale, bei 26 andern wertvolle alte Abschriften zur Konstituierung des Textes verwertet. Diese Zahlen bekunden, mit welcher Energie sich der Herausgeber bemüht hat, seiner Ausgabe wissenschaftlichen Wert zu geben.

Endlich — nicht das Geringste — Enders hat einen ausführlichen Kommentar geliefert in einer Fülle von Noten, die von der Belesenheit ihres Verfassers einen glänzenden Beweis liefern. Diese Anmerkungen dienen zunächst der Erläuterung aller Personalien. Sodann bieten sie einen Nachweis der Citate und Anspielungen, und zwar nicht nur der Bibelcitate, sondern Enders hat auch die große Mühe nicht gescheut, die Klassiker —, Kirchenväter — und Scholastikercitate zu verifizieren. Es ist das eine Leistung, die unsern ganz besondern Dank verdient. Wer selber auf diesem Gebiete sich je versucht hat, der weiß, was

für ein mühseliges Stück Arbeit in diesen Noten steckt, und wenn man bedenkt, daß der Verfasser von seiner Landpfarre aus doch nur mit großen Opfern das litterarische Material sich zugänglich machen konnte, so wird man diese Leistung noch um so höher anschlagen. Diese zahlreichen Noten, mit welchen die Briefausgabe ausgestattet ist, haben — nach meinen Erkundigungen im Freundeskreise — freilich eine sehr verschiedenartige Beurteilung erfahren. Während von der einen Seite getadelt wurde, daß sehr vieles erläutert worden sei, was jedem Lutherleser von Rechts wegen genügend bekannt sein müsse, also über ein Zuviel der Noten geklagt und zugleich hervorgehoben wurde, daß völlige Konsequenz und Gleichmäßigkeit in den Erläuterungen doch weder erreicht worden noch wohl auch überhaupt für einen einzelnen erreichbar sei, ist mir anderseits die lebhafteste Freude gerade über dieses reiche Maß von Anmerkungen ausgesprochen worden. Von Theologen, deren eigentliches, nächstes Studiengebiet nicht das der Reformationsgeschichte ist, die aber doch von den verschiedensten wissenschaftlichen Interessen geleitet, Luthers Briefe lesen wollen, ist gerade diese kommentierte Ausgabe dankbarlichst begrüßt worden; durch sie werde es ihnen erst ermöglicht, in einer fruchtbringenden Weise in Luthers Briefwechsel eindringen. Und gewiß — die Briefe bedürfen eines sachkundigen Kommentars. Hat Enders für einen solchen auch noch nicht alles geleistet, so doch außerordentlich viel. Hat er manches erläutert, was den Fachgenossen wohlbekannt ist und daher einer Note nicht zu bedürfen scheint, so ist ja die Erlanger Ausgabe nicht für die Lutherforscher allein bestimmt, sondern rechnet auf ein viel weiteres Publikum. Hat Enders hie und da in seinen Anmerkungen sich versehen und dadurch alten Irrtümern zu weiterem Bestande verholfen, so verschwinden doch diese kleinen Mängel gegenüber der reichen Belehrung, die jeder Leser, auch der kundigste Fachgenosse, diesen Anmerkungen entnehmen kann. Eine besondere Spezialität ist Enders Vertrautheit mit den Publikationen unserer historischen Vereine, deren Zeitschriften er, wie es scheint, planmäßig auf Beiträge zur Reformations-Geschichte durchgearbeitet hat.

Ich komme zu Einzelheiten. Auf S. 3 citiert Enders aus Paullini annales Isenac. den „Conradus Luther“ zu den Worten

in Luthers Brief vom 22. April 1507: „Conradum affinem meum, quondam aedituum S. Nicolai“ — aber dieser Conr. Luther bei Paull. ist ja nur aus Luthers Brief herausgedeutet, und dazu offenbar falsch, da ein „affinis“ des Reformators eben nicht „Luther“ geheißen haben wird. Die Berufung auf diesen Conr. Luther sollte endlich aus der Lutherlitteratur verschwinden! — S. 8: sollte die aus Cod. Goth. A. 399 aufgenommene Lesart meam impiam accusationem wirklich vor Aurifabers mei ipsius accusationem den Vorzug verdienen? — S. 10 wird citiert: „Schneider a. a. O.“, ohne daß vorher schon die Schneidersche Schrift „Luthers Promotion“ u. s. w. erwähnt wäre. — S. 19: In der Anmerkung über Nathin wären die von Seidemann, Lutherbriefe S. 11—13, gesammelten Angaben näher zu berücksichtigen gewesen. Ebendaselbst ist die alte Verwechselung des Augustiners J. Paltz mit dem Hallenser Propst gleichen Namens leider wieder erneuert worden. Paltz stammte weder aus Schwaben noch aus Trier. Er nennt seine Heimat wiederholt patria stagnalis, was im Zusammenhang der betr. Stellen seiner Coelifodina etwa auf Mecklenburg schließen läßt. — S. 27 bekommen wir zu den Worten „[dictata mea super Psalterium] non ita sunt collecta, ut etc.“ die seltsame Erläuterung: „collecta = Kommentar“. — Ebendaselbst der Druckfehler „Augustianos“ statt „Augustinianos“. — S. 39 ist aus Burkhardt zum Briefe vom 29. Mai 1516 an Lang die Note herübergenommen, der Gruß gratia et pax komme hier bei Luther zum erstenmal vor; aber vgl. S. 28 den Brief vom 8. April 1516, wo er gleichfalls schon zu lesen ist. — Zu S. 64 dürfte die Notiz interessieren, daß der, soweit ich sehe, in Luthers theologischer Entwickelung hochbedeutsame Gebrauch, den er von Abels Geschichte macht — prior placet Abel quam munera eius — bereits vor dem Briefe an Spalatin vom 19. Oktober 1516 in der Wolfenbüttler Psalmenglosse zu Ps. 14 (15) auftaucht: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse. Quia respexit Dominus ad Abel primum et ad munera etc. (Weimarer Ausgabe Bd. III, S. 101.) — S. 75: Zu den Reliquien und Ablässen der Wittenberger Stiftskirche ist vor allem auf Förste-

manns Aufsatz in „Sächs. Prov. Blätter“ 1838, S. 411 f. zu verweisen. — S. 76 wäre das „Exul filius Adae“ durch Hinweis auf das „exules filii Hevae“ im „Salve Regina“ zu illustrieren. — S. 81: Der „abent Sebastiani“ ist gleich dem lateinischen vigilia vom Vorabend, also vom 19., nicht 20. Januar zu verstehen. Vgl. Grotefend, Handbuch der historischen Chronologie, Hannover 1872, S. 36. — S. 88: Zu Luthers Wort von den quinque linguis b. Hieronymi wäre auch auf den Brief Augustins an Cyrill de magnificentiis b. Hieronymi zu verweisen, in welchem es heißt: „Hebraicorum, Graecorum, Chaldaicorum, Persarum, Medorum, Arabicorum et pene omnium nationum linguas et litteras, tanquam si fuisset in eisdem natus et educatus, scivit.“ In Opp. Hieronymi, Parisiis 1579, T. IX, Sp. 680. — S. 140: Der Brief an Spalatin vom 18. Januar 1518 steht auch in Cod. Goth. 409 fl. 27. — S. 211 wird doch wohl gegen Aurifaber statt „fuit voluntas sua sancta“, fiat vol. etc. zu lesen sein. — S. 207 möchte ich unter Creutzbergk nicht mit Enders den Kreuzberg des Rhöngebirges, sondern Kreuzburg a. d. Werra mit seinem Augustinerinnenkloster verstehen. — S. 229 wäre wohl darauf hinzuweisen, daß Capito hier ein Bild anwendet, welches in Luthers Schrift „An den christlichen Adel“ nachher in ausgiebigster Weise verwertet worden ist. Die Päpstlichen, sagt Capito, haben ihre Burg „triplici vallo“ geschützt. — Ebendaselbst wünscht man aber auch eine Erläuterung der Redensart Sertorii causam amplecti. — S. 239: Der Brief vom 10. Okt. 1518 findet sich deutsch von Spalatins Hand in Cod. Goth. 338. — Die Note 23 auf S. 300 ist ungenau, insofern die dort angeführten Briefe Spalatins den Augustinergeneral zwar Card. Rafael nennen, aber den (streitigen) Familiennamen gar nicht angeben. Enders citiert jedoch, als wenn Sp. direkt den Namen della Rovere nenne. — Bei den Briefen auf S. 359. 373. 451 fehlt die Angabe, daß die betr. Briefe deutsch bei Walch XVIII, 581 f. gedruckt sind. — Auf S. 366 ist doch in dem Satze: Scio in Decretis Rom. tantum XX eiusdem Concilii statuta censeri, cum Ruffinus pauciora censeat — das pauciora als ein alter Druckfehler zu betrachten und in plura um-

zuwandeln. — Sollte S. 381 nicht statt Sed numquam etc. vielmehr Sed numquid mit nachfolgendem Fragezeichen zu lesen sein? — S. 438 ist übersehen, daß „magno promissor hiatu" Citat ist aus Horat. ep. ad Pisones v. 138. — S. 133, Z. 47 ist unbeachtet geblieben, daß a Maria ein alter sinnloser Druckfehler für a marito ist. — S. 275, Anm. 8 Joh. Frosch war nicht erst ein Wittenberger, sondern ein alter Erfurter Freund Luthers; er wurde in Erfurt im W.-S. 1504 als Fr. Joannes Frosch carmelita de Bamberga immatrikuliert. Vgl. Erf. Matr. herausg. von Weißenborn II, 237.

Der Druck ist im ganzen sehr korrekt; eine Ausnahme macht das griechische Gedicht auf S. 337 vgl. Fabricius Centifolium Luth. S. 824; ebenso enthält das Griechisch auf S. 368 und 373 mehrere Fehler. S. 22 lies rapacem statt rapucem. S. 198, Z. 94 lies decoris statt decores. S. 199, Z. 1 tilge man das sinnstörende Komma nach malignantium. — S. 227, Z. 55 lies avaritiae. — S. 355 ist das Citat Erl. 22, 245, in 21, 245 zu ändern.

Magdeburg.

G. Kawerau.

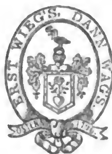
Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1886, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Abhandlungen.

1.

Zur Geschichte der Marienverehrung.

Von

Professor Karl Benrath [1]).

(Schluß.)

III. Das spätere Mittelalter.

Ein Bestreben, Maria in jeder Hinsicht ihrem Sohne gleichzustellen, tritt schon in der Periode vor dem Ephesinischen Konzil zutage. In mehreren wichtigen Punkten, z. B. betreffs der Himmelfahrt und der ihr vorangehenden Wirksamkeit innerhalb der ersten Gemeinde in Jerusalem, ist, wie wir schon sahen, hierbei die populäre mariolatrische Strömung der schulmäßigen, theologischen Darlegung und den Versuchen ihrer Begründung voran geeilt. Bis aber die angeblichen Parallelismen zwischen Maria und Christus in ihrem vollen Umfange aufgestellt und wohl oder übel nachgewiesen wurden, hat es noch einer jahrhundertelangen Weiterentwickelung bedurft: erst zur Blütezeit des Mariendienstes im späteren Mittelalter finden wir die Parallelisierung in nahezu abschließender Vollständigkeit durchgeführt.

Dieser Prozeß der Gleichsetzung von Maria und Christus, bezw. der allmählichen Ersetzung des letzteren durch die erstere, bildet ein Entwickelungsmoment von außerordentlicher, bisher aber wenig beachteter Bedeutung für die Dogmengeschichte des Mittel-

[1]) Vgl. Studien und Kritiken Jahrg. 1886, Hft. 1.

alters. Es lohnt sich, ihn im Zusammenhange, in seinem stufenmäßigen Fortschreiten, zu verfolgen [1]). Es ist dabei erforderlich, bis in die früheren Zeiten der Entwickelung der griechischen Theologie zurückzugreifen — indem wir hier vorzugsweise deren Vertreter noch einmal zu Worte kommen lassen, werden wir uns zugleich damit von ihnen verabschieden.

Die Gleichstellung beider bezieht sich nun sowohl auf ihre Person als auf ihr Wirken. Die Person Christi als des Gottmenschen ist durch mehrere ihr eigentümliche, in der h. Schrift besonders hervorgehobene, Vorzüge ausgezeichnet: er ist der „Eingeborene vom Vater" [2]), der „geliebte Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen hat" [3]); in ihm „wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig" [4]), er ist „voll Gnade und Wahrheit" [5]); von ihm ist gesagt, daß er uns „besucht hat als der Aufgang aus der Höhe" [6]), und der Verfasser des Hebräerbriefes bezeichnet ihn als „höher denn der Himmel ist" [7]). In all diesen Beziehungen wird ihm nun Maria zur Seite gestellt; ja, die nämlichen Bezeichnungen finden wir im Lauf der Zeit auf sie angewendet. Ist Christus der Eingeborene, so nennt ein Isidor von Thessalonich [8]), ein Georg von Nicomedien [9]), ein Johannes von Damascus [10]) sie mit demselben Namen. Hat Gott „an Christus Wohlgefallen gehabt" und dies ausdrücklich bezeugt, so ist es anderseits eine hundertmal begegnende Redeweise, daß auch die Tugend und Anmut der Maria Gottes Wohlgefallen in besonderem Grade erregt, ja ihn dazu veranlaßt habe, gerade sie auszuwählen: das hat schon

---

1) Passaglia hat dies in dem 3. Teile seines großen Werkes — natürlich von seinem Standpunkte und im Interesse seiner These — gethan (vgl. dort S. 1387 ff.).

2) Joh. 1, 18 f.; 3, 16—18; vgl. 1 Joh. 4, 9.

3) Matth. 3, 17; vgl. 13, 8. Luk. 9, 35; 20, 13.

4) Kol. 1, 19; vgl, 2, 9.

5) Joh. 1, 14.

6) Luk. 1.

7) Hebr. 7, 26.

8) Orat. in Deiparae Nativit. ed. Marracci, p. 13.

9) Orat. II in Conc. s. Annae, p. 1038 (Combefis. auct. T. I).

10) Heortodrom., p. 661.

der eben erwähnte Georg von Nicomedien (Orat. VI in Deiparae praesent. p. 1131 C bei Combefis. Auctar. T. I) und der Mönch Jakobus (Oratio in Deiparae Nativ. bei Combefis. ebd. p. 1270) aufgestellt, und zahllose fernere Kirchenschriftsteller bis auf den h. Bernhard (Super „Missus est", hom. 1) haben es unter zum Teil sinnlicher Ausmalung wiederholt. Daß die „Fülle der Gottheit" und zwar „im höchsten Sinne" auch in Maria gewohnt, behauptet Matthaeus Cantacuzenus in seinem Kommentar zum hohen Liede (IV p. 32 D), wenn er das Folgende sagt: „. . non enim sic in ipsa plenitudo divinitatis habitare voluit quemadmodum in ceteris ... sed supra omnem cogitationem, sancta ex ea assumpta carne, in unam unitus personam Virginis Deique filius" (*ἀλλ' ὑπὲρ πάντα νοῦν, καθ' ὑπόστασιν ἡνώθη, τῇ ἐξ αὐτῆς προςληφθείσῃ ἁγίᾳ σαρκὶ, τοῦ ταύτης υἱοῦ καὶ θεοῦ*). Daß aber auch Maria „voll Gnade und Wahrheit" gleich wie Christus gewesen, sagt schon Andreas von Creta (Orat. in Deiparae Annuntiat. p. 105 C bei Gallandi, T. XIII) und nach ihm andere. In gleicher Weise wird das Wort vom „Aufgang aus der Höhe" von mehreren nachephesinischen griechischen Theologen auf Maria übertragen und ihr das Beiwort *ὑψηλοτάτη* von Georg von Nicomedien [1]), Germanus [2]) u. a. zugeeignet.

Die mit Vorliebe gesuchten Parallelismen beziehen sich auch auf die menschliche Seite der Person Christi. Wenn es bei Luk. 11, 27 heißt: „Selig der Leib, der dich getragen hat" —, so preisen der Mönch Jakobus (a. a. O., p. 1267 B—D), ein Germanus (a. a. O. p. 448 [Bibl. PP. gr. lat. T. II]) und Johannes von Damaskus [3]) (falls ihm die betreffende Homilie zugehört) mit den nämlichen Ausdrücken die Mutter bezw. die Eltern der Maria selig). Wenn Christus 1 Kor. 15, 20 der „Erstling derer, die da schlafen" oder Röm. 8, 29 der „erste unter

---

[1]) Oratio in Deiparae praesentat. p. 1087 A., bei Combefis. auct. T. I.

[2]) Oratio in Deiparae praesentat. p. 1419 E., bei Combefis. auct. T. I.

[3]) Oratio I in Deiparae Nativit. § II, p. 842 C—D.

vielen Brüdern" genannt wird, so überträgt man diese Prädikate auch auf Maria, und zwar kann man sich dabei schon auf den Vorgang des Origenes berufen, welcher im Kommentar zu Matth. 10, 11. 17 (p. 463 im 3. Bande der Opera ed. de la Rue) sagt: *οἶμαι, ἀνδρῶν μὲν .. ἀπαρχὴν γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν, γυναικῶν δὲ τὴν Μαριάμ.* So werden wir uns auch nicht wundern, daß, wenn Christus als „zweiter Adam" bezeichnet wird, man nun in der Maria die „zweite Eva" erblickt, und daß gerade dies zur beliebtesten [1]) Bezeichnung geworden ist. Hier ist es kein Geringerer als Augustin, welcher der in der griechischen Litteratur damals schon einheimischen Bezeichnung auch in der lateinischen ihre Stelle verschafft hat, sofern der unter seinem Namen gehende Sermo XV (resp. CXXIII) De tempore (in Nativit. Domini VII, n. 3) sich S. 158 A (Opp. T. V) folgendermaßen ausläßt: „Darum hat die Jungfrau Maria alle jene natürlichen Entwickelungen (Empfangen, Gebären, Säugen) auf sich genommen, damit sie allen Frauen, die zu ihr ihre Zuflucht nähmen, zuhilfe käme und so als ‚zweite Eva' das ganze Geschlecht der Frauen, wie Christus das der Männer als ‚zweiter Adam' erlöste". So ist es denn auch nahe liegend, wenn man dasjenige, was von Christus im Alten Testament verheißen ist („In ihm sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde" — Gen. 12, 2—3) — in Maria als verwirklicht preist und zum Beweise, daß auch die h. Schrift dies anerkenne, das Wort Luk. 1, 42 „gesegnet bist du unter den Weibern" vorführt — wie dies u. a. Johannes Geometra in der Collect. exeges. in Lucam per Nicetam Diaconum thut (bei Mai, Scriptt. vett. T. IX, p. 630).

Bei dieser Parallelisierung von Christi und Marias Person ist nun die Theologie keineswegs stehen geblieben. In ähnlicher Weise hat sie auch das Werk beider zum Heile der Menschheit als ein gleiches zu erweisen gesucht. Die Wirksamkeit Christi zu unserem Heile vollzieht sich nach zwei Seiten hin: zunächst, sofern er unser Vorbild und Helfer und der „Weg, die Wahrheit und

---

1) Eine überaus große Zahl von Belegstellen weist das „Mariale" auf. Vgl. auch **Passaglia** T. II, n. 1082.

das Leben" ist, kurz in dem Umfange, welcher dem Schulbegriffe gemäß von seiner Thätigkeit als „Prophet" umfaßt wird. Da ist es nun eine in zahllosen Stellen begegnende Anschauung, daß das Vorbild, wie Maria als die „heilige" oder „heiligste", als das echte „Abbild Gottes" es darbietet, dem in Christo uns aufgestellten Vorbilde nichts nachgebe, oder doch hart an dasselbe heranreiche. Maria ist das „exemplum" κατ' ἐξοχὴν, die „forma virtutis oder justitiae" [1]). Ist Christus als das Licht der Welt erschienen, so soll dasselbe auch von ihr gelten: Johannes Geometra [2]), Theodorus Lascaris [3]), Ephraem [4]) nennen sie so, von all den griechischen und lateinischen Hymnologen zu schweigen, welche sich des beliebten Bildes bedient haben. In gleicher Weise werden die Schriftworte, welche Christum als unseren Helfer bezeichnen oder preisen, auch ihrem Wortlaute oder ihrem Sinne nach auf Maria bezogen. Sagt Christus Joh. 15, 5: „Ich bin der Weinstock" — so wird der Name und Begriff des Weinstockes in diesem Sinne auch auf Maria übertragen und selbst in liturgische Formeln hinübergenommen [5]). Johannes von Damaskus preist Maria als ἄμπελος εὐκληματοῦσα [6]), Ephraem als ἡ ἄμπελος ἀληθινή [7]), und wie das Verzeichnis bei Marracci in der Polyanthea Mariana s. v. vitis aufweist, ist dies einer der meistgebrauchten bildlichen Ausdrücke für Maria geworden. Auch das „lebendige Wasser", welches Christus der Samariterin in Aussicht stellte (Joh. 4, 10—15), wird nach diesen Theologen von Maria verabreicht, sogar von ihr dargestellt: sie ist die „Quelle

---

[1]) Beispiele s. bei Marracci, Polyanthea Mariana s. v. Exemplum, exemplar, exemplatrix (Coloniae 1683).

[2]) Hymnus I in Deiparam vv. 17—18; Append. ad Bibl. P. P. gr.-lat. III, p. 437 B—C.

[3]) S. Marracci, Caesares Mariani (Rom 1644), p. 229.

[4]) Orat. ad Deiparam. Opp. graece T. III, p. 528 F.

[5]) Men. Januar. in Acoluth. mag. horam, hora III, p. 53, col. 1 E, in Theoboch. mens. Maii p. 119, col. 2 B; Sept. die XXIII ad Vesp. p. 142, col. 2 E.

[6]) Orat. I in Deiparae Nativ. § IX, p. 847.

[7]) Orat. ad Deiparam, Opp. graec. T. III, p. 539 C—F.

der Gnaden", die „Quelle der Segnungen" und „des ewigen Lebens".

Damit sind wir an dem letzten und wichtigsten Punkte angelangt. Das Werk Christi beschränkt sich ja nicht darauf, daß er ein Vorbild, Erleuchter und Helfer gewesen, sondern es hat, wie die orthodoxe Lehre von Paulus an einstimmig behauptet, seinen Gipfel darin erreicht, daß eine sühnende That an seinem Ende steht, daß es erlösend zugunsten der Menschheit gewesen ist. Wird die Theologie der Nachgeborenen es wagen, auch an diesem Punkte dem Herrn ein anderes Wesen an die Seite zu stellen? Wird sie ihn zwingen wollen, auch diesen einzigartigen Ruhm mit einem anderen Wesen — und sei es selbst seine Mutter — zu teilen? In der That, die Theologie hat sich lange Zeit gesträubt, diesen Schritt zu thun, endlich aber hat sie auch hierin dem Drängen der mariolatrischen Strömung nachgegeben.

Die erlöserische Thätigkeit Christi im engeren Sinne kommt speziell in Wendungen wie die folgenden zum Ausdruck: er ist der „Anfänger (ἀρχηγὸς) des Lebens" [1]), oder „des lebendig machenden Glaubens" [2]); der „Urheber (ἀρχηγός) des Heils", von dem Petrus sagt, daß Gott ihn erhöht habe durch seine Rechte, um Israel zu bekehren und ihm Erlaß seiner Sünden zu geben [4]). Nun hat es zwar die maßgebende Theologie nicht gewagt, von Maria direkt zu behaupten, daß sie nicht unter die von Christus Erlösten gehöre, sondern es wird zugestanden, daß die erlöserische Thätigkeit ihres Sohnes auch auf sie eingewirkt habe, so daß sie der „Erstling der Erlösten" geworden sei, und sie wird als solcher in der That in der nachephesinischen Zeit in orientalischen Liturgieen und Schriften griechischer Väter mehrfach gepriesen [5]). Aber dabei bleibt die Frage bestehen: ob und wiefern denn eine erlöserische Thätigkeit der Maria, parallel derjenigen Christi, mit Bezug auf das menschliche Geschlecht stattgefunden habe? Diese

---

1) Apg. 3, 15.
2) Hebr. 12, 2.
3) Ebd. 2, 10.
4) Apg. 5, 31.
5) Beispiele s. Passaglia T. III, p. 1409.

Frage ist offenbar für die ganze Entwickelung des Marienkultus von der allergrößten Wichtigkeit gewesen. An diesem Punkte mußte es sich entscheiden, ob die Mutter imstande sein würde, dem Sohne dauernd und umfassend Abbruch in der Verehrung der Gläubigen zu thun, ob sich der Marienkultus an die Stelle oder doch an die Seite des Christuskultus würde setzen und dort halten können.

Die Behauptung einer spezifisch erlöserischen Thätigkeit der Maria nimmt ihren Ausgang mit einer von uns besprochenen Stelle bei Irenäus (c. Haer. V, 19, 1), an welcher zuerst die Gegenüberstellung von Maria und Eva vollzogen ist. Selten ist ein Wort so ausgebeutet worden wie dieses: für zahllose Ausführungen ist es das Stichwort geworden, dem man schließlich einen ganz anderen Inhalt gab, als ursprünglich in ihm begriffen lag. Denn von der bloß passiven Beteiligung der Maria am Erlösungswerk, wie Irenäus sie andeutet (vgl. unsere Auseinandersetzung im 1. Teil), wird unmerklich der Übergang zu einer aktiven gemacht, und in dieser Form wird dann die Antithese auch in die liturgischen Formulare gebracht. In dieser Entwickelung von der Statuierung bloß passiver bis zu der einer angeblichen aktiven Beteiligung bildet wieder der Beschluß des Konzils zu Ephesus eine wichtige, ja die entscheidende Etappe: denn die aktive Beteiligung Marias am Erlösungswerk wird, wie oben schon ausgeführt ist, als darauf beruhend gedacht, daß sie dem gottmenschlichen Erlöser den einen Faktor, nämlich den menschlichen, in einer solchen Reinheit dargeboten hat, daß derselbe fähig war, die in der Heilsökonomie notwendige enge Beziehung zu dem göttlichen Faktor einzugehen.

In diesem Sinne nannten Georg von Nicomedien [1]) und Jakobus Monachus [2]) Maria „*κεφάλαιον τῆς σωτηρίας*“; Andreas von Creta legt ihr den Namen „Horn des Heiles“ bei. Johannes von Damaskus (in den griechischen Menäen zum 15. August) nennt sie *σώτειρα τοῦ κόσμου*, und dem entsprechend begegnet bei

---

[1]) Oratio in Deiparae Praesentat. p. 1086 C—D, bei Combefis. auct. T. I.

[2]) Oratio in Deiparae Nativit. p. 1254 E, bei Combefis. auct. T. I.

den Lateinern sehr häufig der Name salvatrix mundi, s. generationis, s. perditorum, oder s. nostra — bei Anselm a. a. O., Bonaventura (im Psalterium B. M. V.), bei Albertus Magnus (super „Missus est“ cap. 225) und bei anderen.

In dem Sacramentarium Gregorianum bietet sich uns, wenn wir die Entwickelung dieses Gedankens weiter verfolgen, ein erwünschter fester Punkt. „Tuo inenarrabili munere“ heißt es da [1]), „factum est ut natura humana ad similitudinem tui condita, dissimilis per peccatum et mortem effecta, nequaquam aeterna damnatione periret, sed . . antiquae virginis facinus nova et intemerata virgo Maria piaret“. Hier ist die Art der sühnenden Einwirkung ganz unbestimmt gelassen, dagegen die Einwirkung selbst nachdrücklich als Gottes Werk charakterisiert, an den das Gebet sich richtet. Nach beiden Seiten hin weicht die Mehrzahl der späteren Äußerungen über diesen Gegenstand von dieser Fassung ab: die Thatsache, daß auch Maria nur Gottes Werkzeug gewesen, tritt zurück, und die Art ihrer angeblichen erlöserischen Wirksamkeit wird immer genauer und in einer Weise bezeichnet, wie dies eben nur bezüglich des Werkes Christi selbst hätte geschehen dürfen. In Männern wie Petrus Damiani, Anselm und Bernhard von Clairvaux hat diese Richtung später ihren Gipfel erreicht und ist dann nur noch von der Licenz, welche die Hymnendichter sich gestatteten, überboten worden — denen freilich ein Anselm bereits mit schlechtem Latein und bedenklicher Theologie vorangegangen war, wenn er sang:

„Ave nostra advocatrix,
Atque vitae reparatrix“ [2]).

Fragt man nun, in welcher Art die nachephesinische Theologie sich die spezifisch erlöserische Thätigkeit der Maria gedacht hat, so lautet die Antwort: auch hier schließt sie sich der Darstellung des Werkes Christi, wie es in der h. Schrift, insbesondere in den paulinischen Briefen, geschildert ist, auf das genaueste an, mit der Maßgabe, daß alles, was dort von Christus gesagt ist, von ihr

---

[1]) S. Muratori, Liturg. Rom. T. II, p. 344 E, 345 A.

[2]) Anselmi Cant. Opp. bei Migne, Patrol. lat. T. 158, col. 1037.

nun auf Maria angewendet wird. Der zweifelhafte Ruhm, dieses durchgeführt zu haben, gebührt, wie wir sehen werden, wiederum den Griechen.

Wird Christus als das „Sühnopfer" (*ἱλαστήριον*) bezeichnet, so legt das griechische Fastenoffiz der Maria denselben Namen bei: „wahres Sühnopfer der Gläubigen" [1]); auch den Namen „Sühnopfer der Welt" legt es ihr bei [2]). Und noch an drei anderen Stellen der nämlichen Liturgie kommt diese Bezeichnung für Maria vor. Jedoch bleibt dunkel, was sie denn „geopfert" habe, und von den älteren Theologen macht nur einer, Epiphanius, der übrigens weit davon entfernt ist, Maria deshalb in Parallele mit Christus oder gar ihm gleich setzen zu wollen, den schüchternen Versuch, ein dargebrachtes Opfer bei ihr nachzuweisen — es wird von ihr nämlich ihre Keuschheit in diese Beleuchtung gerückt, weil er sie gern den Märtyrern gleich setzen möchte; seit Ildefonsus aber und nach dem Verfasser der Epistola „Cogitis me" gilt sie ohne weiteres als „plus quam martyr" [3]), wie bereits gezeigt wurde.

Wenn der Apostel Paulus als nächste Folge des erfolgreichen Sühnopfers, welches Christus dargebracht, die Vernichtung der wider uns zeugenden Handschrift (Kol. 2, 14) hinstellt, so wird in der griechischen Liturgie auch diese Wendung auf Maria übertragen: „Zerreiße du (Maria) die Bande der Verfehlungen, vernichte die Handschrift, welche gegen den, der fromm sein will, zeuget" ... [4]). Und im gallischen Sakramentarium bei Muratori (Liturg. Rom. T. II, p. 809) heißt es: . . „Dich bitten wir, o Herr, als deine Knechte, laß die Freuden der seligen Maria bei uns sein, durch deren Verdienste die Handschriften unserer Sünden vernichtet werden (mögen)." Damit ist der eigentliche Weg bezeichnet, auf welchem Maria ihr hohepriesterliches Amt versehen haben soll — hat sie

---

1) Offic. quadrages. fer. II. hebd. I. ieiun. Ode ή p. 57: *Μαρία θεόκλητε, ἱλαστήριον ὄντως τῶν πιστῶν· ἐκ σοῦ γὰρ ἡ ἄφεσις παρυχεύεται τοῖς πᾶσι δαψιλῶς. . .*

2) Ebd. Fer. IV, hebd. I. ieiun. Ode Θ', p. 117.

3) Zahlreiche Beispiele stellt Marracci, Polyanthea Mar., s. v. Plus quam Martyr zusammen.

4) EuchＯlog. p. 502 B.

kein Opfer gebracht, welches an die Seite des Opfers Christi zu treten geeignet wäre, so qualifiziert sie sich als Erlöserin und Sühnerin durch ihre Verdienste![1]).

Aber die Parallelisierung geht noch weiter. Hat Christus die wider uns zeugende Handschrift getilgt, so hat er auch den Tod überwunden und dessen Kraft vernichtet. Genau dasselbe schreibt schon Pseudo-Augustin[2]) und Gregor von Neocaesarea[3]) der Maria zu, und dies ist auch in die griechische Liturgie übergegangen in der folgenden Form: . . „*χαῖρε ἡ τοῦ θανάτου κατάλυσις . . κατήργηται θάνατος διὰ σοῦ.*“ Und wenn es von Christus heißt, daß er den Teufel besiegt hat, so kann man hundertmal dasselbe von Maria lesen; ja sie ist es, welche nach dem im späteren Mittelalter allgemein herrschenden Volksglauben mit Vorliebe die stete siegreiche Bekämpfung des Teufels übernommen hat.

Eine bestimmte Seite des Heilswirkens Christi faßt der Apostel Paulus unter dem Begriffe des Versöhnens (*[ἀπο] καταλλάσσειν*) zusammen[4]). Die griechische Liturgie wendet auch diesen Begriff auf seine Mutter an; in dem Menäon heißt es zum 21. November bei der Matutin, daß Anna geboren habe „*τὴν καταλλαγὴν θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους*“, und im Triodion wird Maria selbst angerufen als „*πάντων πρὸς θεὸν καταλλαγὴ τῶν μακαριζόντων σε*“[5]). Johannes von Damaskus, Jakobus Monachus und die Liturgie gebrauchen auch den Ausdruck *πρόξενος τῆς σωτηρίας* von Maria in einem dem Begriffe *καταλλαγή* sehr nahe kommenden Sinne.

Sofern nun endlich Christi Erlösungswerk für das Verhältnis

---

[1]) Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß in diesem Zusammenhange die später zu berührende Theophilussage erst ihre wahre Bedeutung zeigt: ist es doch im eigentlichen Sinne eine „Handschrift, die wider ihn zeuget“, was Maria beseitigt, nämlich die Abmachung, durch welche der Gefallene sich dem Teufel zu eigen gegeben.

[2]) Sermo CXCIV, n. 2, p. 452, bei Mai, Nova Bibl. TT. I.

[3]) Orat. III in Deiparae annunt., p. 29 C.

[4]) Die drei klassischen Stellen: Röm. 5, 10—11; 2 Kor. 5, 17—19; Kol. 1, 19—20.

[5]) Triod. p. 303, col. 2 D und p. 318, col. 2 D.

des Menschen zu Gott fruchtbar wird, nennt ihn Paulus den „Mittler“ (μεσίτης) zwischen beiden. Auch diesen Ruhm, der „einzige Mittler“ (1 Tim. 2, 5) zu sein, macht Maria schon in der frühmittelalterlichen Theologie dem Herrn streitig. Der Patriarch Germanus von Konstantinopel redet Maria folgendermaßen an: „Gegrüßet seist du, voller Gnaden, Freude der Seele, schönster Gegenstand der Verehrung für die ganze Welt, du wahrhaft gute Mittlerin aller Sünden („ἁμαρτωλῶν ἁπάντων ἡ ὄντως ἀγαθὴ μεσιτεία“) [1]. Sophronius von Jerusalem, der Freund des Hieronymus, hebt hervor, daß Gott den Menschen vom Verderben erlöst habe „unter der Mittlerschaft“ der Maria (μεσιτείᾳ σου) [2]. Basilius von Seleucia nennt Maria ebenfalls die Mittlerin (μεσιτεύουσα θεῷ καὶ ἀνθρώποις) und setzt noch als Zweck und Erfolg dieser Mittlerschaft bezeichnend hinzu: „ἵνα τὸ μεσότοιχον τῆς ἔχθρας ἀναιρεθῇ καὶ τοῖς ἐπουρανίοις ἑνωθῇ τὰ ἐπίγαια“ [3]. Nicephoros von Konstantinopel, der zur Zeit des nestorianisch gesinnten Kaisers Konstantinus Kopronymus lebte, gebrauchte gegen diesen den nämlichen Ausdruck [4]) von Maria; übrigens hatte schon Ephräm sie μεσήτρια του κόσμου [5]) und an anderer Stelle μετὰ τὸν μεσίτην μεσίτης [6]) genannt. Die griechisch-kirchliche Litteratur überhaupt seit dem 5. Jahrhundert und nach ihr die lateinische ist voll von solchen Bezeichnungen der Mutter des Herrn [7]): und die griechische Liturgie hat von denselben ebenfalls ausgiebigen Gebrauch gemacht. Freilich ist hier bei Heranziehung nicht weniger Stellen Reserve erforderlich, da das „In-die-Mitte-treten“ häufig nur in dem Sinne gemeint ist, wie jeder Heilige als „Vermittler“ — als Überbringer der Gebete oder Wünsche

---

1) Oratio in Deiparae praesent. p. 1423 D, bei Combefis. auct. T. I.

2) Triod. p. 181, bei Mai, Spicileg. Rom. T. IV.

3) Oratio in Deiparae annunt. p. 360.

4) Antirrhet. I adv. Constant. Copron. § IV, p. 60, bei Mai, Nova PP. Bibl. V, I.

5) Precatio II ad Deiparam p. 525 F, p. 526 A (Opp. graeco-lat. III).

6) Precatio IV ad Deiparum p. 528.

7) Man vgl. die reichhaltigen Verzeichnisse bei Theoph. Raynaldus im Nomenclator Marianus (s. opera T. VII) und bei Marracci, Polyanth. Mar. s. v.

seiner Verehrer an die höhere Instanz — gedacht wird. Aber auch wenn dieser notwendige Abzug erfolgt, bleibt die Anwendung des Begriffes „Mittlerin“ auf Maria noch eine überaus häufige in der Litteratur und Praxis beider Kirchen.

Damit ist die höchste Stufe für die so eifrig aufgesuchten Parallelismen zwischen Maria und Christus erreicht: in allen entscheidenden, sei es Person oder Werk beiderseits betreffenden, Punkten ist nunmehr die Mutter dem Sohne gleichgestellt; nichts steht mehr dem im Wege, daß sie aus den nämlichen Gründen und in gleichem Grade die Äußerungen religiöser Verehrung auf sich ziehe wie er. Und unter demselben Gesichtswinkel muß auch noch eine Frage beleuchtet werden, welche erst lange Zeit, nachdem die meisten dieser Parallelismen aufgestellt und durchgekämpft waren, die Gemüter zu beschäftigen und zu erhitzen begann; die Frage nach der Art von Marias Empfängnis. Eine Garantie und vertrauenerweckende Basis für alle jene Vorzüge und Leistungen ihrer Person schien nur dann gegeben, wenn feststände, daß ähnlich wie bei der Erzeugung Christi, so auch bei der ihrigen durch speziellen göttlichen Willensakt jede Möglichkeit einer sündlichen Anlage ihrer Persönlichkeit ausgeschlossen gewesen sei.

Eine Behandlung dieser Lehre, welche im späteren Mittelalter einen Streit von solcher Heftigkeit und Nachhaltigkeit hervorrief, daß ihm in dieser Hinsicht kaum ein anderer Lehrstreit an die Seite treten kann, wird am geeigneten Orte folgen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß, nachdem die Parallelisierung der Maria mit Christus nach Worten und Thaten, nach Person und Wirksamkeit bis in die Einzelheiten durchgeführt worden war, schließlich sogar von der alle Grenzen überschreitenden mariolatrischen Strömung nun auch eine Parallelisierung Marias mit Gott selbst angebahnt wurde. Anselm von Canterbury ist für die abendländische Kirche der Tonangebende in dieser Richtung, wenn er in der Orat. 52 die folgenden Antithesen aufstellt: Deus est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, Maria est mater restitutionis omnium. Deus enim genuit illum per quem omnia sunt facta et Maria peperit illum per quem omnia sunt salvata. Daß

derartige Parallelen, weit davon entfernt, den Gipfelpunkt der Bewegung zu bezeichnen, späterhin noch weit überboten worden sind, wird unsere Ausführung an geeigneter Stelle nachweisen. Der Weg dazu im Abendlande sollte noch durch eine Reihe von ferneren Entwickelungsmomenten hindurch führen.

Um die Zeit, als im Osten die Kaiserin Theodora das „Fest der Orthodoxie“ einführte (842) und damit nicht allein den Bilderstreit beschloß, sondern auch zugleich der theologischen Bewegung im griechischen Kirchentum überhaupt den Leichenstein setzen half, traten im Abendlande die ersten Versuche hervor, in der Marienlehre selbständig weitere Schritte zu thun. Es ist in hohem Grade bezeichnend für den Charakter dieser Bemühungen, daß die abendländischen Theologen dabei an keine anderen als an Tertullian und Hieronymus anknüpfen, die zuerst das Geheimnis der Menschwerdung Christi mit physiologischem Pseudowissen angefaßt und zergliedert, nach dieser Richtung hin aber innerhalb der griechischen Kirche ebenso wenig Nachfolger gefunden hatten wie bisher in der lateinischen. Jetzt tauchte die Frage nach der Art, wie Marias Entbindung vor sich gegangen, wieder auf, und zwar waren es — auch das ist bezeichnend — fromme Nonnen eines fränkischen Klosters [1]), die sich „über diese Details den Kopf zerbrachen“ und über Dinge stritten, die in solchem Munde einen noch widerlicheren Eindruck machen müssen. Was in diesem Streite das eigentlich treibende gewesen, erkennt man leicht. Die ganze Zeit hascht gierig nach Wundern: weit entfernt davon, vermittelnde Momente oder Stufen für die Einführung göttlicher Offenbarung in die Welt zu suchen oder auch nur anzuerkennen, traut der wundersüchtige Volksglaube nur noch dem Magischen zu, daß es ein zuverlässiger Träger göttlicher Mitteilung sein könne. Je krasser, je materieller das Wunder, um so lieber ward es geglaubt, um so gesicherter erschien seine göttliche Provenienz. „Kaum war“, sagt Reuter [2]), „nach

[1]) In Soissons, wenn Mabillons Konjektur zur Praefatio der Schrift des Radbert De partu Virginis (d'Achery, Spicil. ed. II, T. I, 44) richtig ist.

[2]) Geschichte der Aufklärung im Mittelalter I, S. 42 [1875]. Man vgl. auch Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, S. 152 ff. [1874].

Alt-Corvey die Kunde gekommen, daß gewisse Leute zu lehren wagten, Maria habe trotz der übernatürlichen Empfängnis Jesum ebenso geboren wie andere Frauen ihre Kinder, als sofort ein Geschrei über diese neue Häresie vernommen wurde, so laut und heftig, als handle es sich um das heiligste der Offenbarung. Paschasius Radbertus und Ratramnus widersprechen beide mit leidenschaftlichem Eifer, unglücklicherweise aber zugleich einander selbst — vielleicht nicht allen unerwünscht." Gieseler [1]) setzt voraus, daß Ratramnus' Gegensatz zu jenen ein absichtlicher gewesen sei. Aber seine Schrift „De eo, quod Christus ex Virgine natus est" [2]) trägt nicht den Charakter einer Streitschrift gegen die Schrift des Radbert. Das Ziel ist beiderseits das nämliche; nur die Wege, welche man einschlägt, sind verschieden. Radbert legt den größten Wert darauf, zu erhärten oder doch zu behaupten, daß Maria Jungfrau geblieben sei ante partum, in partu („sine dolore et sine gemitu, sine ulla corruptione carnis") und post partum; er glaubt, dies am ehesten durch die Annahme zu sichern, daß Maria „utero clauso" geboren habe. Ratramnus will ebensowohl die dreifache Virginität anerkannt sehen, aber er ist der Ansicht, daß Marias Jungfräulichkeit durch das Begierdelossein des Empfangens hinlänglich garantiert werde, auch wenn man annehme, daß der natürliche Weg bei der Entbindung innegehalten worden sei. „Utique", heißt es bei ihm (a. a. O. c. V), „vulvam aperuit (Luk. 2, 23), non ut clausam corrumperet, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret: sicut et in Ezechiel porta et clausa describitur et tamen Domino Israeli narratur aperta, non quod liminis sui fores dimoverit ad ejus ingressum, sed quod sic clausa patuerit dominanti." Die Differenz zwischen ihm und Radbert rührt daher, daß sie verschiedene Gegner bekämpfen: Radbert solche, die behaupten, Maria sei zwar unverletzte Jungfrau geblieben, aber nur insofern, als sie virum non cognoverit, im übrigen sei die Modalität der Geburt Christi nicht von der anderer Kinder verschieden

1) Kirchengeschichte II, 1, S. 126 (1846, 4. Aufl.).

2) Bei d'Achery, Spicil. I, 52.

gewesen — Ratramnus dagegen solche Gegner, welche behaupteten, daß Christus per virginalis januam vulvae humanae nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exisse, quod non est nasci, sed erumpere (a. a. O. c. I), und so faßt denn Ratramnus, dem diese Auffassung als eine Aufwärmung des alten längst beseitigten Doketismus erscheint, das Resultat noch einmal in Kap. 10 zusammen: Christi echt menschliche Geburt sei so zu verstehen, „ut qui de virgine corpus assumpsit, et intra gremium virginale concrevit, per aulam quoque virgineam naturaliter nasceretur“.

Dieser Streit, wie lebhaft er auch die Phantasie der Zeitgenossen in Bewegung gesetzt haben mag, warf seine Wellen nicht weit und nicht lange. Die Scholastiker adoptieren meist ohne weiteres die Ansicht Radberts von der Geburt clauso utero. Dagegen hatte das theologische Interesse der Zeit begonnen, sich um einen andern Gegenstand zu konzentrieren: um die Frage, wie die Art der Gegenwart des Leibes Christi in den konsekrierten Substraten des Abendmahles zu denken sei. Das ist die Hauptfrage: mit deren Lösung und zwar einer Lösung in möglichst krasser Weise, glaubte die wundersüchtige Zeit das Interesse ihrer Seligkeit enge verbunden, wie sie denn in der Transsubstantiation die Garantie dafür erblickte, daß auch bei und an uns „das Verwesliche anziehen werde das Unverwesliche“. Daher treten alle anderen Fragen dieser gegenüber in den Hintergrund, und auch die Namen eines Radbertus und Ratramnus spielen eine weit bedeutendere Rolle, sofern ihre Träger an diesem als sofern sie an jenem Streite beteiligt gewesen sind.

Nach anderthalb Jahrhunderten finden wir jedoch in der Litteratur ein Echo ihrer Auseinandersetzung wieder in Gestalt einer unter die Briefsammlung des h. Hieronymus geratenen Epistola, welche zweifellos den Stifter der großen fränkischen Theologenschule, Fulbert von Chartres († 1029) zum Verfasser hat [1]. Man

[1]) Es ist Epist. 10 in S. Hier. Opp. Mantissa bei Migne, Patrol. S. Lat. T. 30, Sp. 142 ff. Man vgl. dort das „Monitum in Epistolam“.

merkt es den Ausführungen des Fulbert hier so recht an, wie enge der zu seiner Zeit schon entschiedene Streit über das Abendmahl, in dem die populäre religiöse Strömung wie schon so oft nicht ohne Erfolg gegen die wissenschaftliche Theologie in das Feld geführt worden war, im Grunde auch das Interesse des Marienkultus berührte. Der verbindende Faden, den wir schon im Verlauf der Entwickelung in der zweiten Periode aufgedeckt haben, bleibt immer derselbe: der Maria wird aktive Beteiligung am Heilsprozeß zugeschrieben, sofern sie ihrem Sohne den Leib so zubereitet habe, daß dieser fähig ward, den göttlichen Faktor aufzunehmen in der von dem chalcedonensischen Konzil statuierten „untrennbaren aber auch unvermischten" Weise. Wenn nun nach dem ganzen Zeitglauben die Garantie der Nähe Gottes für die Kirche und die der Seligkeit für den Einzelnen darauf beruht, daß durch des Priesters Wort der Leib Christi stets wieder auf die Erde herabgerufen wird — so bleibt auch der Mutter Christi die zentrale Bedeutung, welche sie für die Heilsökonomie hat, ungeschmälert. „Erfülle mit deiner Milch", heißt es daher bei Fulbert (a. a. O. Sp. 144) „unsere (geistige) Speise, erfülle mit ihr die Speise der Engel, erfülle den, der dich so zubereitet hat, daß er selbst in dir Wesenheit gewinnen konnte" . . . Aber über die Art und Weise der Geburt vermeidet Fulbert jede nähere Auseinandersetzung: es kommt ihm offenbar nur darauf an zu betonen, daß auch in partu die Virginität Marias gewahrt geblieben sei — ob auf dem von Radbert oder dem von Ratramnus behaupteten Wege, läßt er unerörtert. An wen seine „Epistola" gerichtet war, die übrigens ebenso gut eine Ansprache bei Gelegenheit etwa des Geburtsfestes der Maria gewesen sein kann, wissen wir nicht. Dagegen haben wir von dem nämlichen Fulbert eine Anzahl „Sermones ad Populum", von denen einige sich auf Maria beziehen und uns erwünschte Auskunft über seine und seiner Zeit Stellung betreffs gewisser mariologischer Fragen gewähren [1]). Der erste dieser Sermones (De Purificatione B. Mariae) giebt nur ganz kurz eine

[1]) Dieselben sind in Bibl. Patrum, T. XVIII, p. 37 sq. und bei Migne, Patrol. S. Lat. T. 141, col. 317 sq. abgedruckt.

Erklärung von dem, was das Lichtmeßfest und was die dabei dargebrachten Kerzen bedeuten. Das zweite dagegen (De Nativitate B. M. V.) ist für uns belangreich. Der Verfasser bedauert, daß das Protevangelium des Jakobus — denn das ist „liber iste qui de ortu Mariae et vita scriptus invenitur" — als apokryph erklärt und dadurch dem kirchlichen Gebrauche entzogen sei. So bleibe denn, meint er, nichts übrig, als sich an die gesicherte Überlieferung zu halten, und dabei geht er aus von den angeblichen Voraussagungen (oracula) auf Maria im Alten Testament (Gen. 3, 15. Jes. 7, 14. Ps. 44, 3), um dann auf die Erzählung von der Verkündigung des Engels an sie hinzuweisen. Aus jeder Zeile blickt die Verlegenheit des Redners, dem durch die Apokryph-erklärung des Protevangeliums Jakobi der gerade bei dem Geburtsfeste Marias notwendige Stoff weggenommen ist. Bemerkenswert ist übrigens, daß in der Reihe der „Voraussagungen auf Maria" hier noch mit keiner Silbe des Hohen Liedes gedacht ist — wir werden sehen, in wie ausgiebiger Weise später die abendländische Theologie davon Gebrauch gemacht hat. Im ganzen und großen fallen diese und die übrigen Sermone des Fulbert zu Ehren Marias, was die Form angeht, in überraschendem Maße gegen die entsprechenden dichterischen und oratorischen Produkte aus der griechisch-kirchlichen Litteratur ab; nur selten erheben sie sich, etwa durch kühne Antithesen, zu einem höheren Schwunge. Am Schlusse des zweiten Sermo findet sich schon die für die lateinische Rhetorik sehr bezeichnende Einreihung von „Mirakeln", von denen eins, nämlich die Legende vom h. Theophilus, eingehend dargelegt wird [1]).

---

[1]) Die Legende vom h. Theophilus, der einen Bund mit dem Teufel schließt, dann aber von Reue ergriffen und durch Maria gerettet wird, ist eine der bedeutsamsten und beliebtesten des Mittelalters. In der griechischen Kirche entstanden und angeblich von Eutychianus, dem Schüler des in das 6. Jahrhundert versetzten Theophilus, aufgezeichnet, wird sie zuerst griechisch von Simon Metaphrastes in seiner Legendensammlung mitgeteilt; von „Paulus, diaconus Neapolitanae ecclesiae" war sie mittlerweile in das Lateinische übersetzt und so einem Domino et regi Carolo dediciert worden. Die erste chronologisch bestimmbare Verwendung findet sich bei Rosvitha von Gandersheim († 984),

Der folgende Sermo handelt ebenfalls de Nativitate B. M. V. Der nämliche Fulbert, welcher sich eben mit Bedauern von dem Inhalte des apokryphen Protevangeliums losgesagt hat, nimmt hier ohne weiteres eine ebenso apokryphische Tradition, ja sogar einen Teil von jenem, herüber: daß Maria in Nazareth geboren sei von Joachim und Anna, die ihrerseits wieder aus Bethlehem stammten, daß der Engel des Herrn auch Marias Geburt vorher verkündigt hatte, daß das Kind nach drei Jahren in den Tempel gebracht und dort erzogen wurde u. s. w. — kurz, es zeigt sich auch hier wieder die Schwierigkeit, bei der Festpredigt des in der Apokryphentradition niedergelegten Stoffes zu entraten, auch wo man von seiner Unzuverlässigkeit überzeugt ist. Wird doch sogar zum Schluß wieder aus dem „Liber de Transitu B. M. V.“ Stoff herübergenommen, obwohl der Verfasser selbstverständlich weiß, daß auch dieser von dem Verdikt ebensowohl wie das Protevangelium betroffen wird.

Endlich ist als neunter Sermo des Fulbert eine Abhandlung De Annunciatione Dominica zu beachten, welche fälschlich dem Augustinus zugeschrieben wird [1]. Sie enthält zum Schluß ein Gebet an Maria, welches zu bezeichnend ist für den Stand der Marienverehrung eines Fulbert und seiner Zeit, als daß ich es hier nicht wörtlich mitteilen sollte: O beata Maria, quis tibi digne valeat jura gratiarum ac laudum praeconia suspendere, quae singulari tuo assensu [2]) mundo succurristi perdito? Quas tibi laudes fragilitas humani generis persolvat, quae solo tuo commercio recuperandi aditum invenit? Accipe

---

welche unter der Überschrift „Lapsus et conversio Theophili vicedomini“ die Legende in Reime gebracht hat. Ob Fulbert lediglich diese lateinischen Versionen oder etwa den griechischen Text vor sich gehabt hat, wird bei der Kürze, in der er das Ganze wiedergiebt, schwer zu entscheiden sein. Über die Legende und ihre litterargeschichtliche Bedeutung hat zuletzt W. Meyer (Sitzungsberichte der Münchener Akademie, hist.-phil. Cl. 1873) gehandelt; über ihre Bedeutung vgl. was oben S. 71 Anm. gesagt ist; wir kommen noch auf sie zurück.

[1]) Opp. S. Augustini, l. v. Appendix, Sermo 194 (bei Migne unter Fulberts Schriften a. a. O., Sp. 336.

[2]) singulari tuo assensu, d. h. dem Worte des Engels bei der Verkündigung gegenüber.

igitur quascunque exiles, quascunque meritis tuis impares gratiarum actiones: et cum susceperis vota, culpas nostras orando excusa. Admitte nostras preces intra sacrarium exauditionis, reporta nobis antidotum reconciliationis. Sit per te excusabile quod fida mente poscimus. Accipe quod offerimus, redona quod rogamus, excusa quod timemus. (Quia tu es spes unica peccatorum, per te speramus veniam delictorum, et in te, beatissima, nostrorum est exspectatio praemiorum.) Sancta Maria, succurre miseris, juva pusillanimes, refove flebiles, ora pro populo, interveni pro clero, intercede pro devoto femineo sexu. Sentiant omnes tuum juvamen, quicunque celebrant tuam commemorationem. Assiste parata votis poscentium et repende omnibus optatum effectum. Sit tibi studium assidue orare pro populo Dei, quae meruisti benedicta pretium ferre mundi, qui vivit et regnat in saecula saeculorum[1]). Das Gebet setzt in seinem Kontext eine so selbständige heilsvermittelnde Aktion der Maria voraus, daß der Leser sich gewundert haben wird, am Schlusse den Appell an ihre bloße Fürbitte zu finden.

So sind wir denn mit dem Beginne des 11. Jahrhunderts bei einem hervorragenden Theologen des Abendlandes, nicht etwa bloß bei einem Vertreter der populären Frömmigkeit, auf einen Stand der religiösen Wertung Marias gestoßen, welcher kaum noch einer weiteren Steigerung fähig zu sein scheint. Es kam nun zunächst darauf an, ob ihr auf die Dauer die so errungene Stellung gewahrt bleiben könnte. Um dies zu ermöglichen, mußte man dahin streben, Maria zu allen schon bestehenden Äußerungen der Andacht im Kult der Gemeinde und der Einzelnen in Beziehung zu setzen, und sie durch neue Formen der Verehrung den Gläubigen stets ins Gedächtnis zurückzurufen und nahe zu erhalten. Nach dieser Richtung hin wirkte mit Erfolg der nächstfolgende unter den für uns in Betracht kommenden Theologen: Petrus Damiani († 1072). Er, der sein ganzes Leben daran gesetzt hat, um das degenerierte Mönchswesen in Italien durch einen ihm

---

1) l. c. col. 338 sq.

aufgezwungenen geistlichen Schematismus zu der ernsten Form früherer Zeiten zurückzuführen, mochte glauben, in der Einführung besonderer marianischer Lesestücke in die sogen. kanonischen Stunden ein gutes Mittel zur geistlichen Disziplinierung zu finden. So empfiehlt er denn in seiner Schrift De horis canonicis diese Einrichtung auf das angelegentlichste und zwar nach der Sitte der Zeit durch Vorführung eines Beispiels: ein sittlich ganz verkommener Kleriker sei durch Maria gerettet und zu besserem Leben geführt worden, nachdem er deren Gunst durch das Versprechen fleißiger Betreibung dieser Lektüre erlangt hatte [1]). Außer dieser Einführung von Lesestücken soll Damiani auch das „Officium B. Mariae V.“ selbst in den regelmäßigen Gottesdienst (die Messe) eingeschoben haben. Jedenfalls hat er ein zu diesem Zweck bestimmtes Muster-Offizium zusammengestellt (s. u.). Aber als erster, welcher ein Marien-Offizium in den täglichen Meßkanon eingeschoben habe, wird mit mehr Recht der Bischof Ulrich von Augsburg († 973) genannt (s. vita Udalrici, bei Mabillon, Acta SS. O. B. Saec. V, p. 426). Fortunius freilich will wissen, daß Damiani vom damaligen Papste ein Dekret erlangt und in Italien zur Durchführung gebracht habe, wodurch allgemeine Einführung des Offiziums der Maria befohlen worden sei [2]) — da aber Fortunius als damaligen Papst Gregor VII. namhaft macht, so wird seine Angabe überhaupt verdächtig, weil Damiani vor der Stuhlbesteigung seines Freundes Hildebrand gestorben ist. Wie dem nun auch sei — für die Verbreitung und Steigerung der Marienverehrung hat Damiani eifrig gewirkt, wie das seine Schriften an zahlreichen Stellen sowie sein Streit mit Gozo (vgl. Gieseler II, 1, S. 318, A. [4. Aufl.]) bezeugen. Nicht allein, daß er eine Anzahl Sermone zu Marienfesten hinterlassen hat, welche ganz in der rhetorisch übertreibenden, Bilder und Vergleiche

[1]) Petri Domiani Opp. (Migne Ser. lat. T. 145) Opusc. X. De horis canonicis cap. 10 (Sp. 230).

[2]) August. Fortunii O. S. B. Historiarum Camaldulensium I, l. V, cap. 6—144; bei Migne, Patrol. Ser. Lat. T. 144, col. 157 sq. (die obige Angabe: col. 166). Das marianische (Sonnabends-) Offiz ist durch Urban II. auf der Synode zu Clermont 1095 obligatorisch gemacht worden.

häufenden Form wie die griechischen Enkomien seit dem 5. Jahrhundert sie zeigen, gehalten sind [1]), sondern er ist es auch gewesen, der eigentlich erst eine bestimmte, sehr wirksame Gattung von Marienanekdoten resp. -Mirakeln in die abendländische theologische Litteratur eingeführt hat, nämlich diejenigen, in welchen Maria, wie schon in der alten Theophilussage, ihren Verehrern als Helferin in der höchsten Not erscheint. So erzählt er, daß sie seinem Bruder im Todeskampf zur Seite getreten sei, daß sie an ihrem Himmelfahrtsfeste alljährlich viele aus dem Fegefeuer befreie, aber auch dem treu ergebenen Kleriker die ihm gewaltsam entrissene Pfründe wieder verschaffe [2]). Schrankenlos sind dann die Lobeserhebungen Marias in den Gedichten, welche Damiani ausdrücklich ihr gewidmet hat [3]). Sie geben den Theotokien eines Joseph Studita nichts nach und sind Vorbilder für die spätere Marienlyrik geworden, so wie sie selbst sich wieder an die griechischen Loblieder zu Ehren Marias anschließen. Wie sehr sie von diesen auch in der Form abhängig sind, lehrt u. a. ein Blick auf die Hymnen LII ff. [4]), wo fünfmal je am Ende das nämliche Ephymnion (Refrain) wiederkehrt, das schon seit der Zeit der ersten Sammlung der apostolischen Konstitutionen sich siegreich in den gottesdienstlichen Gesängen behauptet hatte.

Den nämlichen Zweck, Maria in den gottesdienstlichen Einrichtungen eine ihrer nun gewonnenen religiösen Bedeutung entsprechende Stelle zu sichern, verfolgte Damiani auch, wenn er darauf drang, ihr einen bestimmten Tag in der Woche, den Sonnabend, zu weihen [5]). In der Schrift De bono suffragiorum (Opusc. 23) und anderswo spricht er sich darüber aus. Dort widmet er der Erörterung der Frage „Sabbatum cur b. Virgini sit dicatum" ein ganzes Kapitel (IV). Was Damiani

---

[1]) Sermo 40, 44—46 (bei Migne, T. 144).

[2]) Ebd. T. 145, Sp. 566; Sp. 586 f.; Sp. 564 f.

[3]) Bei Migne, T. 145, S. 933—935. Ein komplettes „Offizium" mit Lektionen und Hymnen zur Vesper, Prim, Terz u. s. w. ebd. Sp. 935—937.

[4]) Bei Migne a. a. O. Sp. 936.

[5]) Über die Weihung des Sonnabends an Maria hat A. Wichmans eine besondere Schrift „Sabbatismus Marianus" verfaßt.

nach dieser Seite hin und sonst in Wort und Schrift zu wirken sucht, geht aus von der Ansicht über Marias religiöse Bedeutung, wie er sie in Übereinstimmung mit dem Gesichtspunkte des obigen Gebetes Fulberts in seinem ersten Sermo de Navititate Mariae zum Ausdruck bringt: Etsi multa magna facta sunt in creaturis mundi, nihil tamen tam excellens, tam magnificum fecerunt opera digitorum Dei . . . Fecit in te magna qui potens est et data est tibi omnis potestas in coelo et in terra . . . Nihil tibi impossibile, cui possibile est desperatos in spem beatitudinis relevare. Quomodo enim illa potestas tuae potentiae poterit obviare, quae de carne tua carnis suscepit originem? Accedis enim ante illud aureum humanae reconciliationis altare, non solum rogans sed imperans, Domina non ancilla [1]).

Daß diese Anschauung von Marias religiöser Bedeutung die im 11. Jahrhundert zu allgemeiner Herrschaft gekommene war, zeigen die Schriften auch anderer Theologen zur Genüge. Eine besonders hervorragende Rolle, wie das schon oben (S. 74) angedeutet ist, spielt Maria bei Anselm von Canterbury († 1109). Für die Verherrlichung ihrer Feste zunächst trat er mit Wort und That ein. Dem Prior Ernulf stellte er es frei, die schon anderwärts übliche Oktav zum Fest von Marias Geburt in der Kirche von Canterbury einzuführen [2]). Den Vorgang, welchen das Fest der Verkündigung feiert, beschreibt er auf das genaueste: die h. Jungfrau habe sich in ihrem Kämmerlein damit beschäftigt, diejenigen Schriften zu lesen, in welchen die Geburt Christi voraus verkündigt werde [3]); da sei sie von dem Engel begrüßt worden u. s. w. Für dieses Fest und die übrigen großen hat Anselm sogar bestimmte Gebete an Maria niedergeschrieben, welche für den gleichzeitigen Stand der Marienverehrung besonders bezeichnend sind. „Misericordissima Domina“, heißt es in

[1]) A. a. O. T. 144, Sp. 739—740. Andere Beispiele s. bei Gieseler II, 1, S. 316 f. (A.)

[2]) Epistola XLI bei Migne, T. 159 (S. 225).

[3]) Bekanntlich ist betreffs der Beschäftigung Marias im Augenblick der Engelserscheinung zwiefache Tradition vorhanden — nach der einen betrieb sie

Oratio LVII ad S. Mariam V. in annuntiatione ejus, „magna sunt peccata mea, sed major est gratia tua, quia tu es gratia plena et Dominus tecum est . . . ita a me in honorem tui gaudii corde recogitata (so lese ich statt recogita), ore pronuntiata ejusdem annuntiationis tuae recordatio fiat in me finis et abolitio totius culpae meae veteris ac novae . . Adjuva me, spes viventium et consolatio moestorum, subventrix inopum, miseratrix omnium . . . .[1]). Maria soll, wie das auch Damiani mehrfach erbittet, eintreten für ihre Verehrer bei Christus selbst, denn die richterliche Thätigkeit bleibt dem Sohne; von seinem Bilde aber werden die Züge des mitfühlenden, erbarmungsreichen Erlösers weggewischt und auf Maria übertragen, die nun als Vermittlerin zwischen dem Menschen und dem gedacht wird, der doch gekommen ist, um als einziger Mittler uns zum Vater zurückzuführen. Genau denselben Charakter tragen auch die übrigen Gebete Anselms an Maria (a. a. O. col. 945—962). Anselm bezeichnet eben im Verein mit Damiani den höchsten Punkt, auf welchen, dogmatisch betrachtet, die Marienverehrung im Mittelalter gestiegen ist[2]) — beiden kommt es nun darauf an, ihrem eigenen Standpunkte in dieser Frage möglichst viele aus dem Volke zuzuführen; darum bemühen sie sich um allgemeine Einführung des Offiziums der Maria, der Weihung des Sonnabends an sie, der Feier ihrer Feste, und suchen in den Gebeten der Gläubigen Maria an Christi und sagar an Gottes Stelle zu setzen.

Die somit theoretisch abschließend entwickelte religiöse Bedeutung Marias galt es nun praktisch zu verwerten. Unter all den

---

gerade jene Lektüre, nach der andern spann oder webte sie. Otfrid hat diese bei Beda vorliegende doppelte Tradition ganz harmlos vereinigt: er läßt sie zugleich weben und lesen. Über die ganze Frage vgl. man Hach, Mariä Verkündigung (Zeitschr. für kirchl. Wiss. 1885, S. 430 f.).

[1]) Bei Migne, T. 158, col. 963.

[2]) Die Lehrbestimmungen, die sich bei Anselm betreffs der Maria finden, stimmen durchweg mit dem überein, was wir bereits als orthodoxe Entwickelung bis auf ihn kennen gelernt haben. Für Einzelfragen verweise ich auf die ausnehmend genauen Register zu seinen Schriften s. v. Maria Virgo.

verschiedenen Einrichtungen, welche man im Lauf der Jahrhunderte getroffen hat, wie das Andenken an Maria dem Volke stets lebendig zu erhalten, hat keine auch nur annähernd einen so großen praktischen Einfluß gehabt wie die Einführung und Verwendung des sogen. „Englischen Grußes“. Man versteht darunter im engsten Sinne diejenigen Worte, welche der Engel bei der Verkündigung Luk. 1, 28 der Maria zugerufen haben soll: Gegrüßet seist du, Begnadete, der Herr ist mit dir, du Gebenedeite unter den Weibern! Aber im Lauf der Zeit ist dieser Gruß noch durch mehrere Zusätze erweitert worden [1]). Zunächst hat man den Namen Marias selbst eingesetzt und dadurch das eigentliche Stichwort (*χαῖρε Μαρία* = Ave Maria!) erhalten. Dann ist aus der Begrüßung seitens der Elisabeth die weitere Lobpreisung: „Gebenedeiet ist die Frucht deines Leibes“ beigefügt, und diesem Zusatze später, und zwar im 13. Jahrhundert, als Abschluß der Name „Jesus“ angehängt worden. Endlich hat man in weit späterer Zeit den „Gruß“ auf die jetzt übliche Form gebracht mit dem Schlußsatz: „Heilige Maria, bitte für uns, jetzt und in der Stunde unseres Todes, Amen!“ Dieser „englische Gruß“ ist das einzige Gebet, welches in der Christenheit sich je an Popularität mit dem Vaterunser hat messen können und noch heute in der römisch-katholischen Kirche sich mit jenen messen kann.

Übrigens ist es erst im 13. Jahrhundert zu allgemeiner Anerkennung und Einführung in der abendländischen Kirche gekommen. Denn auch hier war es wieder die orientalische Kirche, welche die Anregung gegeben hat. Ephraem hat zuerst die hochpoetische Er-

---

1) Wann diese einzelnen Zusätze beigefügt worden sind, mag man bei Esser, Geschichte des Englischen Grußes (Histor. Jahrbuch IV, S. 88 ff.) nachlesen. Aus der erst nach und nach eintretenden Erweiterung des „Ave“ erklärt es sich auch, daß die älteren Glossenlieder über dasselbe (z. B. mehrere „Ave Maria in rhythmis“ bei Mone, Lat. Hymnen des Mittelalters II, S. 90 ff.) nicht den ganzen heutzutage üblichen Wortlaut zum Grunde legen. Man vergleiche bei Mone die „Salutatio“ n. 393, welcher die Worte bis „fructus ventris tui, amen“ untergelegt sind, mit n. 392, welches noch über die halbe Bitte (Sancta Maria ora pro nobis) weitergeführt ist, während sich dort kein Glossen-Ave findet, welches den vollen jetzigen Wortlaut aufwiese, der erst aus der Zeit nach der Reformation datiert.

zählung, in welcher der Gruß vorkommt, zu den mannigfaltigsten Umschreibungen verwendet [1]). Andreas von Kreta sagt dann in einer Predigt: „Jede Zunge rufe jubelnd der Gottesgebärerin ein „χαῖρε" zu; dieses χαῖρε gab dem Geheimnis (der Menschwerdung) den Anfang ... darum wollen wir es als passendes Dankgebet der Königin unseres Geschlechts darbringen; denn nach einem solchen Übermaß (der erhaltenen Gnaden) ziemt es sich zu sagen χαῖρε." Auch der Presbyter Hesychius von Jerusalem und Johannes von Damaskus fordern auf, einzustimmen in den Preis und die Worte des Engels [2]). Ja, es wird berichtet, daß im Jahre 591 der Kaiser Mauritius, von dem wir schon hörten, daß er eins der hohen Marienfeste eingeführt hat, das χαῖρε Μαρία den Romäern als Schlachtruf gegen die Perser gegeben habe [3]).

Aus einer derartigen Verwendung der Stelle Luk. 1, 28 darf man natürlich noch nicht darauf schließen wollen, daß das „Ave Maria" damals schon in dem Sinne populär gewesen sei wie etwa heutzutage in der römisch-katholischen Kirche. „Im Gegenteil", sagt Esser a. a. O., S. 90 ff.: „haben wir die ausdrücklichsten Beweise davon, daß das Ave Maria vor dem 12. Jahrhundert nicht zu den gewöhnlichen Gebeten eines jeden Christen gehörte." Diese „ausdrücklichsten Beweise" führt Esser auf dem Wege, daß er nachweist: bei öffentlich ausgesprochenen Ermahnungen zu fleißigem Beten, oder bei Beschwerden über mangelhafte Gebetsübung handle es sich bis zu dieser Zeit durchweg nur um das Hersagen des Glaubensbekenntnisses und um das Gebet des Herrn, nicht aber um das „Ave Maria". Daraus ergiebt sich allerdings mit Sicherheit, daß der „Englische Gruß" bis dahin nicht zu denjenigen Stücken gehörte, deren Kenntnis man einfach bei jedem Christen voraussetzte und deren regelmäßige Verwendung als selbstverständlich er-

---

[1]) S. Ephraemi Sermo de SS. Dei Genitricis laudibus (Opp. Venet. 1755; I, 570).

[2]) Diese und andere Stellen s. bei Canisius, De Maria V... lib. III, cap. 10 (Ingolst. 1577).

[3]) Vgl. Theophylacti Simoncatta, Hist. l. VIII im Bonner Corpus Script. Hist. Byzant. (1834) ed. Becker l. V, cap. 10, p. 223.

schien. Weshalb das Gebet an Maria sich bis zum 12. Jahrhundert noch nicht allgemein eingebürgert hatte, das wird freilich von Esser nicht untersucht; diese Frage stellt er sich gar nicht. Unsere bisherigen Darlegungen aber geben die Antwort darauf an die Hand, und sie lautet: weil erst zu dieser Zeit der mariolatrische Gedanke so unbedingt dominierend geworden ist, daß er seinen naturgemäßen Ausdruck in solch einer allgemeinen Gebetsformel finden konnte und finden mußte; weil der Prozeß, welcher dahin strebte, nach und nach den Sohn in der religiösen Wertung durch die Mutter zu ersetzen, dann sogar dem Vater seine einzigartige Stellung zu nehmen und Maria an der Weltregierung teilnehmen zu lassen, erst um diese Zeit zum Austrage gekommen ist. Es ist dabei bezeichnend für das Maß des Widerstandes, auf welchen dieses sich an die Seite, ja an die Stelle des Herrngebetes drängende Ave Maria noch bis weit in das Mittelalter hinein stieß — daß das Ave Maria in dem gegen Ende des 11. Jahrhunderts gestifteten Karthäuserorden, dem von 1118 datierenden Templeroden, sowie in den ganz zu Anfang des 13. gegründeten Karmeliter- und Minoritenorden zu einem obligatorischen Gebete für die des Lesens unkundigen Brüder nicht gemacht wurde. „Selbst im Dominikanerorden“, bemerkt Esser mit Recht, „gehörte das Ave Maria nicht von Anfang an zu den Pflichtgebeten der Laienbrüder, sondern wurde erst später eingefügt.“

Daß diese Gebetsformel nun zu der beispiellosen Popularität und dem unberechenbaren Einflusse durchdrang, welchen sie, einmal durchweg eingeführt und dem frommen Sinne als stündlich sich wiederholender adäquater Ausdruck seiner religiösen Bezogenheit dargeboten, im Lauf der Zeit ausgelebt hat, verdankt sie wesentlich der Einwirkung des h. Bernhard von Clairveaux. In Frankreich ist es auch, wo wir der ersten direkten Vorschrift nach dieser Richtung hin begegnen. Bischof Udo von Paris nennt 1196 in seinen Praecepta communia IV, 10 die Hersagung des „Englischen Grußes“ nebst Heroengebet und Credo als allgemeine christliche Sitte, und auf einer Pariser Synode von 1198 wird es den Priestern zur Pflicht gemacht, daß sie das Volk anhalten sollen, außer dem Vaterunser und dem Glauben auch den „Gruß der

seligsten Jungfrau" zu beten [1]). Dasselbe bestimmte eine undatierte Synode in Orleans [2]), sowie eine in Durham (1217) [3]) und ein Provinzialkonzil in Trier (vor 1227) [4]). Schritt für Schritt gehen andere Synoden, zu Coventry (1237), Béziers (1246) Le Mans (1247), Alby (1254), Valencia in Spanien (1255), Norwich (1257), Rouen (1278), Lüttich und Exeter (1287) u. s. w. im gleichen Sinne vor. Im Zusammenhang damit fing man denn auch im 13. Jahrhundert an, über das „Ave Maria" zu predigen [5]).

Um aber das „Ave Maria" in den Schichten des Volkes populär zu machen, mußte ein Mittel herhalten, welches man zur Hebung des Mariendienstes überhaupt schon mit bestem Erfolge verwertet hatte: die Marienlegende. Von den 25 Marienlegenden des dem 13. Jahrhundert entstammenden „alten Passionale" [6]) ist ein großer Teil offenbar mit der Absicht erfunden, die Kraft und Heilswirkung des „Ave Maria" darzuthun. Daß diese Legenden nicht diesseit der Alpen entstanden, sondern einer vielgestaltigen Tradition entnommen sind, zu der verschiedene Nationen im Lauf der Zeit beigetragen hatten, besonders die romanischen, hat ihre Bedeutsamkeit für den angegebenen Zweck auch in Deutschland nicht beeinträchtigt. Leider hat ihrer Verbreitung und Wirksamkeit auch der Umstand nicht geschadet, daß ihr Inhalt zum Teil mit den allgemeinen Forderungen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit in harten Konflikt gerät und nicht anders als verwirrend und demoralisierend wirken konnte. Prägen sie doch dem Volke unter anderem ein, daß Maria den, der ihr den „Englischen Gruß" fleißig zuruft, selbst vor

---

[1]) Mansi, Coll. Conc. XXII, 681.

[2]) Labbé et Cossart, Coll. Conc. VII, 1282 (can. 85).

[3]) Mansi, XXII, 1108.

[4]) Binterim, Deutsche Konz. IV, 480 (vgl. S. 404). Weitere Nachweise bei Esser a. a. O., S. 92 f.

[5]) Haupt und Hoffmann, Altdeutsche Blätter II, 159. Deutsche Glossenlieder über das „Ave" s. bei v. d. Hagen, Grundris, S. 456. Vgl. Mone, S. 92.

[6]) So sind herausgeg. von Pfeiffer, Marienlegenden, Wien 1863 (2. Ausg.).

dem (wohlverdienten) gewaltsamen Tode bewahrt (s. Der gehängte Dieb, bei Pfeiffer n. VI); daß das „Ave“-sagen und sonstiger „Dienst“ ihr selbst und also auch wohl Gott wohlgefälliger sei, als der erkorenen Braut das gegebene Versprechen zu halten (s. Ein Schüler — Mariens Bräutigam, n. VII); daß Maria durch nächtliche Beunruhigung einen Bischof zwingt, einen um seiner Unwissenheit willen abgesetzten Pfarrer wieder einzusetzen, einzig und allein weil derselbe mit Inbrunst täglich ihr ein „Salve sancta parens“ sang (Der einfältige Pfarrer n. VIII); daß sie eines ganz unsittlichen Mönches Seele dem Teufel entreißt, bloß weil jener, so oft er auf dem Wege zu seinen Schandthaten war, nie versäumte, vor dem am Wege stehenden Marienbilde ein „Ave“ herzusagen (Der ertrunkene Glöckner n. X) u. dgl. Die Sammlung hat ihren Stoff zum Teil direkt aus den älteren, durch den Minoriten Botho von Prüflingen bei Regensburg zusammengestellten lateinischen Mirakelbüchlein des 12. Jahrhunderts entnommen [1]), welches in Mitteilung mehrerer Stücke eine gleiche Tendenz verfolgt. Aber es fehlt in ihr eine sonst vorkommende Legende, welche in ihrer auch vom Standpunkt des katholischen Bewußtseins lästerlich dreisten Erfindung wohl das stärkste leistet, was überhaupt zur Empfehlung des Ave-Hersagens erdacht worden ist — ich meine die Geschichte von der aus dem Käfig entwichenen Elster, die, vom Habicht gepackt, das in der Gefangenschaft den Leuten abgelernte Ave Maria ausstößt und dadurch gerettet wird. Als bloße Anekdote wäre es gar nicht so übel. Aber das Ganze ist offenbar als Allegorie gedacht: der Teufel in der Gestalt des Habichts ergreift die dem Käfig, d. h. dem Leibe entflohene Seele, muß sie aber, durch das mechanisch ausgestoßene Zauberwort besiegt, wieder freigeben!

Nachdem nun das „Ave Maria“ zu einer beispiellosen Bedeutung für die populäre Frömmigkeit hinaufgebracht worden war, erfand die geistliche Betriebsamkeit bald Mittel und Wege, um für die Gebetsübung ihm auch quantitativ die erste Stelle unter allen Gebeten, sogar dem Vaterunser gegenüber, zu sichern [2]). Dies ge-

---

[1]) S. dasselbe im Anhang bei Pfeiffer a. a. O.

[2]) Daß das „Ave Maria“ qualitativ höher stehe als das Vaterunser

schah vermöge der Einführung des „Angelus" und der Erfindung von Rosarium (Rosenkranz) und Psalterium. Was zunächst das letztere betrifft, so ist dieses Psalterium nicht zu verwechseln mit dem früher erwähnten Marienpsalter (s. o.). Unser mit dem Rosenkranz in Verbindung stehendes, nur durch letztern hergestelltes Psalterium ist nichts anderes als eine bestimmte Anzahl von Dekaden Ave Marias — bei dem „großen" 15, bei dem gewöhnlichen 5 —, welche von dem Gläubigen hergesagt und dabei an den Kugeln des Rosenkranzes abgezählt werden. Die einzelnen Dekaden trennt der Gläubige durch Hersagen je eines Vaterunsers, gerade wie an seinem Rosenkranz eine Zehnzahl von kleinen Kugeln jedesmal durch eine größere Kugel geschieden ist. Diese Betschnur mit Körnern, Kügelchen oder Perlen läßt sich mit Sicherheit erst im 13. Jahrhundert im Abendlande nachweisen, wohin sie, nachdem sie bei den Muhamedanern sowie bei den indischen Brahminen und Buddhisten längst in Gebrauch war, vielleicht durch die Kreuzzüge gebracht worden ist [1]). Daß der h. Dominikus oder Alanus a Rupe Erfinder des Rosenkranz-Psalteriums gewesen seien, ist mindestens zweifelhaft; jedoch wird sich uns allerdings ergeben, daß wie die Dominikaner stets die eifrigsten Pfleger dieser Gebetsmechanisierung gewesen sind, so auch insbesondere einer aus ihrem Orden die überaus wichtige Erfindung der Rosenkranzbrüderschaften gemacht hat. Jedoch dies geschah erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts.

Dagegen reicht die Verwendung des „Angelus" wohl schon in das 13. Jahrhundert zurück, wenn auch die offizielle Einführung erst im 14. Jahrhundert erfolgt ist [2]). Bekanntlich versteht man

— die Fragestellung an sich ist schon bezeichnend — wagt bei genauer Erörterung dieser Frage doch die Mariologie des 17. Jahrhunderts, welche im übrigen der des Mittelalters nichts nachgiebt, nicht zu behaupten. Coppenstein hat darüber im „Alanus de Rupe redivivus" (Campidonae 1691) ein besonderes Kapitel, Utrum prae altero sit, „Pater" an „Ave" (I, 6), worin er zu dem Schlusse kommt: jedes der beiden Gebete habe vor dem andern je fünf Vorzüge, so daß es nicht thunlich sei, das eine in absolutem Sinne über das andere zu setzen.

1) Angabe neuerer Litteratur darüber s. in dem Art. „Rosenkranz" in Herzogs Realencykl. Bd. XIII.

2) Eine Bulle Johanns XXII. vom 7. Mai 1327 verordnete, daß bei

unter dem „Angelus“ das täglich dreimal, besonders aber beim Sonnenuntergang, der durch Anschlagen der Glocke markiert wird, erfolgende Hersagen des Ave Maria.

Auch der Gewöhnung an das massenhafte Hersagen des Ave Maria im Rosenkranz hat wieder die Legende nachgeholfen, indem sie es durch Maria persönlich empfohlen sein läßt. Drei Brüder, heißt es, beten jeder regelmäßig eine Anzahl — da erscheint sie ihnen, um ihre Unzufriedenheit damit auszudrücken, in einem Gewande, das aus Aves gemacht ist [1]), ein junger Mann betet täglich fünfundzwanzig Aves; da erscheint sie ihm und verlangt hundert dieser süßen Grüße. Oder: ein Karthäusermönch wird auf der Reise von Räubern überfallen; er schreibt diesen Unfall dem Umstande zu, daß er gerade an dem Tage seine gewohnte Rosenkranzandacht noch nicht verrichtet habe, und fängt angesichts der Räuber sofort damit an; alsbald erscheint eine schöne Jungfrau, welche ihm bei jedem Ave eine Rose aus dem Munde nimmt und einen Kranz von diesen Rosen geflochten ihm aufs Haupt setzt — da fliehen die Räuber erschreckt davon. Es sei nur im Vorübergehen darauf aufmerksam gemacht, daß diese Legende zugleich eine Erklärung der Entstehung des Namens Rosenkranz, rosarii corona, geben will.

Marien-Anekdoten, -Mirakel und -Legenden sind uns schon in mehrfacher Verwendung begegnet: wir fanden sie zur Empfehlung des Offiziums, des Ave-Hersagens, des Rosenkranzes benutzt. Aber sie füllen schon quantitativ eine so bedeutende Litteratur, sind auch nach fast allen Seiten hin, die bei der Marienverehrung in Betracht kommen, so ausgiebig verwertet worden, daß es angezeigt erscheint, sie hier einer allgemeinen Behandlung zu unterziehen.

Die Marienlegenden — unter diesem Ausdruck mag man sie

---

dem Läuten der Feierabendglocke das Ave Maria dreimal hergesagt werde und zwar von jedermann, wo und bei welcher Beschäftigung er sich auch befinde. Ein bestimmter Ablaß wurde damit verbunden. Die Obliegenheit wurde in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auf das Glockenzeichen bei Sonnenaufgang, im 15. Jahrhundert auch auf dasjenige zu Martinius des Mittags ausgedehnt. Vgl. Wetzer-Weltes Kirchen-Lex. s. v. Angelus.

[1]) d. h. wohl aus Streifen von Zeug oder Papier, auf denen „Ave“ steht.

sämtlich zusammenfassen — zerfallen in mehrere Gruppen. An die Spitze stellen wir wohl am besten diejenigen, welche sich auf Marias eigenes Leben, ihre Geburt, Kindheit, Erziehung und Heirat, ihren Hausstand, die Umstände bei der Geburt Jesu, ihr Leben nach dem Tode des Herrn inmitten der Apostel, dann auf ihren Tod, ihre Himmelfahrt und Verherrlichung beziehen. Diese Legenden sind von allen die ältesten. Wir haben sie nach Inhalt, Tendenz und Entstehungszeit, sowie nach ihrer Verwendung innerhalb des orientalischen, sowie des abendländischen Kirchentums hinreichend kennen gelernt und dabei konstatiert, daß sie von dem größten Einflusse auf die sich steigernde Marienverehrung gewesen sind. Auch auf die orientalisch-griechische und die lateinische Litteratur, sowie auf die kirchliche Kunstübung haben sie in weitem Umfange, wie wir sahen, befruchtend eingewirkt.

Eine zweite Gruppe bilden die Legenden von wunderbaren Thaten, welche die nun erhöhte und verherrlichte Maria angeblich verrichtet habe. Da ergab sich uns nun schon, daß es gilt, hierbei nach dem beabsichtigten Effekt zu unterscheiden: ob diese Mirakel — meist im plötzlichen Eingreifen der als allmächtig Gedachten zugunsten gewisser Menschen bestehend — mit der Absicht verrichtet sein sollen, eine besondere Form der Devotion gegenüber Maria zu empfehlen, oder aber mit der Absicht, einen treuen Diener oder ergebenen Verehrer zu belohnen. Da nun besondere Formen der Devotion nicht früher angezeigt erscheinen konnten, als bis Maria in dem populär-religiösen Bewußtsein die hohe Stellung einnahm, wodurch sie im Vergleich mit den bisherigen Hauptobjekten der Anbetung, Christus und Gott-Vater, konkurrenzfähig wurde, ja bis der Prozeß, welcher dahin ging, jene geradewegs zu verdrängen und durch Maria zu ersetzen, mit Erfolg durchlaufen war — so ist es klar, daß die zweite Abteilung dieser zweiten Gruppe älteres Material in sich befassen wird als die erste. Ein nicht unwichtiges Moment für die Bestimmung der Zeit ist es dabei, wenn das wunderbare Eingreifen nicht durch Maria, sondern durch ein Bild von ihr erfolgt: mag das doch als ein Hinweis darauf gelten, daß wir einen Niederschlag aus der Glanzzeit der Bilderverehrung oder aus der Zeit des Bilderstreites und der folgenden Periode, sicher

aber nicht aus früherer Zeit, vor uns haben. Beispiele, welche unter die erste Abteilung dieser Mirakel entfallen, haben wir in hinreichender Zahl gelegentlich kennen gelernt; zur Empfehlung des „Offiziums" und des „Ave Maria" benutzt Damiani solche zuerst — möglich, daß er damit die ältesten derartigen Mirakel auch selbst erfunden hat. Über das 11. Jahrhundert rückwärts gehen diese jedenfalls nicht hinaus; später ist ihre Zahl und Qualität wesentlich vermehrt worden. Von den unter die obige zweite Abteilung der Mirakel entfallenden Erzählungen ist die Theophilussage die wichtigste; einerseits, weil sie in allen Teilen wenigstens der abendländischen Christenheit sehr verbreitet gewesen ist, anderseits, weil sich in ihr eine bedeutsame und nicht zufällige Modifikation im Lauf der Jahrhunderte nachweisen läßt. Es wurde schon oben erwähnt, daß ein sonst unbekannter neapolitanischer Diakon Paulus diese Legende aus dem Griechischen übersetzt und die Übersetzung „Domino Carolo Regi", d. h. wohl einem der jüngeren Karolinger, dediciert hat. Seit dieser Zeit oder doch seit Roswithas Versifizierung derselben hat die Legende sich in stets steigender Progression die Gunst der Frommen im Abendlande erworben. Das ersieht man aus ihrer Verwendung im kirchlichen Leben: da sind dem Beispiele Fulberts von Chartres Pietro Damiani, der h. Bernhard, Vincenz von Beauvais (Spec. hist. XXI, 69 sq.) und noch eine große Zahl von Kanzelrednern und Theologen gefolgt — u. a. ein Alberic von Troisfontaines, Albertus Magnus, Martin Polonus und Bonaventura. Mittlerweile hatte die Legende auch für zahlreiche Dichtungen den Stoff abgeben müssen, und wie Roswitha im 10., Marbod von Rennes und Radewin im 12. Jahrhundert ihn in lateinische Verse gebracht haben, so benutzte ihn Hartmann (12. Jahrhundert) zu dem Gedicht „Vom gelouben". Ferner verarbeitete ihn ein von Sommer veröffentlichtes oberdeutsches Gedicht aus dem 13. Jahrhundert [1]), sowie der ebenfalls in diese Zeit fallende Brûn von Schoenebecke in seiner gereimten Bearbei-

[1]) Sommer, De Theophili cum Diabolo foedere. Berolini 1844. Radewins Gedicht ist durch W. Meyer (Sitzungsberichte der Münchener Akad. 1873) bekannt gegeben.

tung des Hohen Liedes. In französischer Sprache hat Gautier de Coinsy († 1236) den Stoff in Gedichtform behandelt und in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist in Frankreich die erste dramatische Bearbeitung desselben erschienen, der im 14. eine niederdeutsche folgte. In Italien war die Theophilussage schon durch Damiani populär gemacht: wir finden sie denn auch wieder in all den Sammlungen populärer Legenden, welche teils mündlich, teils handschriftlich schon lange kursiert hatten, ehe sie durch die eben in Gebrauch gekommene Buchdruckerkunst nun den weitesten Kreisen als beliebte geistige Kost dargeboten wurden [1]. Innerhalb des Stoffes dieser Legende ist nun, wie erwähnt, im Lauf der Zeit eine bedeutsame Veränderung vor sich gegangen. In der ursprünglichen Form spielt zwar auch Maria eine Rolle: sie ist es, welche den ob der Lästerung Gottes Verzweifelten aufrichtet und ihm die Handschrift, welche er dem Teufel ausgestellt hat, zerrissen zurückbringt — aber zu diesem Vorgehen sieht sie sich veranlaßt doch nur durch die aufrichtige Reue des Unglücklichen. Und in dieser Form, freilich mit unbedeutenderen Veränderungen, wird dann der Stoff weiter berichtet bis auf Gautier de Coinsy, der noch ausdrücklich den Schwur des Theophilus wiedergiebt:

ne servirai mès en ma vie
ne dieu ne sa mère Marie . . . (v. 280 f.);

und noch in der dem 13. Jahrhundert entstammenden oberdeutschen Version, welche Sommer a. a. O., S. 21 ff. und Pfeiffer in

---

[1] Die Miracula B. Mariae V. sind in zahllosen lateinischen Handschriften niedergelegt. Bei Herolt (Sermones de tempore) sind sie nicht allein fleißig in den Predigten verwendet, sondern er giebt auch ein alphabetisches Verzeichnis behufs der Erleichterung anderweitiger Verwendung. Wie beliebt die „Miracoli della gloriosa Vergine Maria“ als Lese- und Erbauungsbuch weiterer Kreise in Italien im 15. Jahrhundert waren, geht aus dem folgenden Verzeichnis von Ausgaben derselben bis zum Ende des Jahrhunderts hervor: Mailand 1468; Vicenza 1475; ebd. 1476; Florenz o. J.; Florenz 1476; Treviso 1479; Mailand 1486; Florenz 1483; Bologna 1484; Venedig 1485; o. O. (1484); Bologna 1491; Turin 1496; Mailand 1498; vgl. Zambrini, Le opere volgari, Bol. 1876, s. v.

den Marienlegenden S. 194 ff. mitteilte, heißt es, daß der „Jüde", der des Teufels Unterhändler ist, von ihm verlangt:

gotes und der kristenheit
soltu dich verzîen
und dar zuo Marîen —

was Theophilus auch thut.

Dagegen hat Brûn von Schoenebecke, welcher im Jahre 1276 sein Gedicht schrieb [1]), ein anderes Moment eingeführt: Theophilus schwört zwar der Trinität und allen Himmlischen ab, allein er kann nicht dazu gebracht werden, auch von Maria sich loszusagen, und das ist sein Glück. Denn während allerdings jene Absage als hinreichend befunden wird, um ihn ganz dem Teufel zu eigen zu geben, so bietet die Thatsache, daß er Maria nicht beleidigt hat, die Möglichkeit der Rettung, die denn auch in der bekannten Weise durch sie ausgeführt wird. Daß diese Modifikation aus einem charakteristischen Fortschritt in der Marienverehrung hervorgegangen ist und uns hinwiederum auf einen solchen hinweist, liegt am Tage: wenn jemand auch Gott verlassen und gelästert hat, kann er doch noch durch Maria Rettung finden, falls er nur ihr nicht abgeschworen hat (!). Den nämlichen Gesichtspunkt vertreten noch einige andere Marienlegenden, die offenbar auch der späteren Entstehungszeit angehören. Dagegen ist es in der früheren Fassung der Sage keineswegs immer Maria, sondern unter Umständen, wie in dem Hartmannschen Gedicht „Vom gelouben", Gott selbst, der die „Handfeste" dem Teufel entreißt und sie vernichtet dem reuigen Sünder zu Füßen fallen läßt.

Dem gleichen Zwecke nun wie die große Klasse von Legenden, welche in der vom Theophilus ihr Vorbild haben, nämlich die religiöse Bedeutung Marias, sei es durch Herbeiführung stets innigerer Beziehungen zwischen den Gemütern der Gläubigen und ihr, sei es durch Hinweisung auf sie als die stets bereitwillige und allmächtige Retterin in allen Gefahren mehr und mehr zu befestigen — dem gleichen Zwecke dient auch eine fernere Gruppe von Legenden,

---

[1]) Das Jahr giebt er selber an; vgl. Sommer a. a. O., S. 35.

welche Beispiele von Bestrafungen solcher enthält, die sich hartnäckig ihrem Dienst entziehn oder gar gegen sie vorgehn. Eine Scene aus dem „Transitus“ ist dafür vorbildlich: dort wird ein Jude, der bei dem feierlichen Umzuge, welchen die Apostel nach Marias Tode mit dem Leichnam halten, seine ruchlose Hand an die Bahre legt, durch sofortiges Abfallen der Hand (oder nach anderer Version des ganzen Armes) bestraft — erst als er Maria selber anfleht, erhält er das Glied zurück. Über den Ausgang des Nestorius, der als Typus der dogmatischen Marienverkleinerer galt, berichten die späteren byzantinischen Schriftsteller, ein Sokrates, Theodorel, Nicephorus grauenhafte Dinge, und dem „Marienfeind“ Konstantin Kopronymus soll es noch schlimmer als ihm ergangen sein. Und nun die Menge von Erzählungen, denen gemäß die Bösewichter, welche sich an Bildern Marias vergreifen, oder sie selber schmähen, oder den treuen Verehrern und Verehrerinnen Marias Schwierigkeiten bereiten, oder sonst in irgendeiner Art ihr entgegenwirken, der verdienten Züchtigung verfallen! In den für die mündliche und schriftliche Überlieferung in den Volkskreisen bestimmten resp. später durch die Presse verbreiteten Mirakelsammlungen in allen Sprachen bilden derartige Legenden einen durchweg sehr zahlreich vertretenen Erzählungsstoff.

Aber mit den gewöhnlichen, im täglichen Leben sich darstellenden Erweisungen der Kraft Marias ist es dem mariolatrischen Interesse noch nicht genug. Man hatte ja schon im Verlauf der Zeit, welche unsere zweite Periode umfaßt, siegreich die Behauptung durchgekämpft, daß der Maria innerhalb der Heilsökonomie und der Weltregierung eine maßgebende Stelle zukomme neben Christus und Gottvater. Sollte nun die göttliche Kraft, welche ihr somit zuerkannt wurde, ihre Grenze haben an den Dingen und Vorkommnissen des Diesseits? oder sollte ihre Barmherzigkeit gerade da versagen, wo sie dem sündenbeladenen Menschen am wirksamsten zugute kommen konnte — nämlich wo es sich um das ewige Gericht und um die Qualen von Fegfeuer und Hölle handelte? Freilich, um Erweisungen ihrer Kraft nach dieser Seite hin plausibel zu machen, bedurfte es einer übernatürlichen Art der Mitteilung — hier setzt eine neue Art von Legende, die Visionen-Legende, mit

Erfolg ein. Ein bekanntes Beispiel aus dieser Gattung geht schon in sehr frühe Zeiten hinauf: es ist diejenige Vision, welche Gregor der Wunderthäter, welcher um 240 zum Bischof von Neo-Cäsarea erwählt wurde, nach der Angabe seines Biographen Gregor von Nyssa gehabt haben soll; Maria, so erzählt dieser, habe bei dieser Gelegenheit dem Bischofe eine Abschrift des echten Glaubensbekenntnisses zustellen lassen. Als Maßstab für den Stand der Mariologie zu Gregors von Nyssa Zeit ist diese Visions-Legende von leicht ersichtlicher Bedeutung; aber als Hebel für den Kult scheint diese Gattung von Legenden auf Jahrhunderte hinaus nicht in ausgedehnterem Maße verwendet worden zu sein, obwohl einzelne Visionen ab und zu gemeldet werden (vgl. Fleury I, Kap. 13). Beim Bilderstreit freilich und bei sonstigen Gelegenheiten that auch dieses Mittel seine Dienste. Und für unsere Periode steht die Visions-Legende an praktischer Bedeutung und effektvoller Verwertung hinter keiner der anderen zurück. An zwei Beispielen führen wir uns ihr Wesen vor Augen.

Das eine findet sich unter den oben erwähnten „Miracoli della gloriosa Vergine“ (cap. 26) und hat — abgesehen von kleineren Verschiedenheiten, wie gewisse Varianten sie ergeben — den folgenden Inhalt. Ein Räuber, der übrigens ein devoter Anbeter Marias und gewissenhafter Hersager des „Englischen Grußes“ war, ermordete und beraubte in der Nähe von Rom einen Edelmann. Da ziehen die Söhne des Ermordeten aus, greifen ihn in dem Augenblick, wo er das „Ave“ hersagt, töten ihn und werfen ihn in eine Grube. In der folgenden Nacht hat nun der Sakristan von S. Peter in Rom eine Vision: alle Thüren der Kirche stehen offen, eine Volksmenge zieht ein, es wird Gericht gehalten. „Da brachte ein Engel“, heißt es, „die Seele jenes Räubers. Als der Teufel dies sah, trat er vor den Richter (Christus), wies ein beschriebenes Papier vor und beanspruchte diese Seele als ihm angehörend. ‚Hier sind seine bösen Thaten verzeichnet‘, sagte er: ‚sie wiegen weit schwerer als die guten‘. Betrübt darüber, daß dies in der That der Fall, war der Richter im Begriffe, jene Seele dem Teufel auszuliefern. Da erhob sich eine edle Frau (Maria) und sprach: ‚Er ist mir ein treuer Diener gewesen, sein

letztes Wort galt mir — gieb ihn mir um des Grußes willen.' Und so geschah es. Maria aber gebot dem Sakristan, dem Papste mitzuteilen, was er gesehen habe und den Leichnam abholen und in S. Peter bestatten zu lassen."

Die andere Visionslegende hat eine noch speziellere praktische Pointe. Hier spielt zum erstenmal handgreiflich das Interesse eines der neu gegründeten Orden gegenüber den bestehenden herein, und es wird die Erfindung einer Devotion in der Weise mit besonderem Nimbus umgeben, daß man sie direkt durch Maria einführen läßt. Der sechste General des Ordens der Karmeliter (Fratres Eremitae B. Mariae V. de monte Carmelo), welchem der Patriarch Albrecht von Jerusalem im Jahre 1209 die Regel bestätigt hatte, führte nämlich ein Skapulier von besonderer Form und Farbe ein, von dem behauptet wurde, Maria selbst habe, umringt von Heiligen und Engeln ihm erscheinend, es ihm dargereicht als Zeichen ihres besonderen Schutzes und mit der Angabe, daß wer dieses beim Tode trage, nicht in die Hölle kommen werde. Der h. Simon Stock nun — dies war der General —, aus seiner Verzückung erwachend, habe das Skapulier, einen braunen Wollstreifen, unter der Kleidung auf Schulter und Brust zu tragen, in seinen Händen vorgefunden und nun nach diesem Muster die allgemeine Einführung bei den Ordensbrüdern angeordnet [1]). Die Verheißung Marias wurde dann auf die Formel gebracht: jeden Sonnabend tauche sie zum Fegfeuer nieder, um alle diejenigen zu erlösen, welche das Skapulier in der Todesstunde getragen und während der Woche hineingebracht worden seien. Auf die praktische Verwertung dieser Erfindung, welche dem Orden unermeßliche Vorteile brachte, da nun die Laien sich in Menge die Berechtigung zum Tragen des Skapuliers zu verschaffen suchten, und auf die heftigen Kämpfe mit den übrigen Orden, welche daraus entstanden, gehe ich hier nicht ein — erst in der ersten Hälfte des

---

[1]) Die Thatsächlichkeit der Vision wird bestritten von Lannoy (Opp. T. II, p. 2 sq.), verteidigt durch Benedikt XIV. (De festis p. II, § 76). Durch die erdichtete, Johann XXII. untergeschobene Sabbatsbulle von 1316 wurde dieses Skapulier der ganzen Christenheit mit Erfolg als bequemste Heilsgarantie angepriesen.

17. Jahrhunderts sind durch Bullen Pauls V. diese Streitigkeiten beendigt und die mit dem Tragen des Skapuliers verbundenen Ablässe festgesetzt worden, welche dann Clemens X. als auf die im Fegfeuer Befindlichen übertragbar erklärte.

Wenn man der Entstehung solcher Legenden, wie die letzte ist, nachfragt, so ist es leicht, die zutreffende Antwort zu geben: offenbar verdankt sie der Konkurrenz zwischen den Orden ihre Erfindung. Infolge davon dürfen wir ihr auch eine besondere Bedeutung beilegen. Der ganze Wetteifer der Orden, sofern er nach außen hin in der Beziehung derselben zu der „Welt“, zum christlichen Volke sich bethätigt, hat im wesentlichen ein Ziel und einen Grundzug: das Interesse der Gläubigen so energisch und dauernd wie möglich für den Orden anzufachen und lebendig zu erhalten. Vom Versprechen und von der Leistung der Fürbitte, von der Zusage, daß alles, was der gottgefälligen Ordensstiftung zugewendet werde, auch einst seine Belohnung erhalte, ging man zur Erfindung immer handgreiflicherer Garantieen dafür über, daß der Laie auch thatsächlich an den geistlichen Segnungen teilnehmen könne und werde, wenn er nur seine Anhänglichkeit und Verehrung dem Orden beweise und erhalte. Die Erfindung des Skapuliers nun bezeichnet eine sehr hohe, vielleicht die höchste, Stufe auf dieser sich stets steigenrden Bahn der Fesselung der Gläubigen an eine Ordenseinrichtung. Als Gradmesser für die Qualität der religiösen Aspirationen der Zeit ist der großartige Erfolg, den sie davontrug, von nicht zu unterschätzender Bedeutung: hier zeigt sich auf das deutlichste, was damals auf dem Gebiete der Verheißungen für das Jenseits am eifrigsten von der Menge als das Zuverlässigste aufgegriffen wurde: Marias Beistand. Ihrer Entstehungszeit nach gehört übrigens diese Legende als ein späterer Schößling noch zu den Früchten der üppig aufgeschossenen Saat, welche mittelbar oder unmittelbar durch die Kreuzzüge bestellt worden war.

Das Schicksal, welches schon vor dem Beginn der Kreuzzüge zahlreiche Pilger betroffen hatte, besonders aber die Strapazen der Kreuzfahrerheere selbst und die mörderischen Kämpfe mit den Ungläubigen brachten ein Märtyrertum im großen auf, welches wohl als Gegenstück zu den Kämpfen des Christentums gegen das Heiden-

tum vom 2. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts angesehen werden durfte. Kein Wunder, daß auch jetzt wieder die Legende ihr Recht in Anspruch genommen und die abendländischen Litteraturen alle mit neuen Stoffen bereichert hat. Unter diesen Stoffen, welche der Mannigfaltigkeit der gehabten Anregung entsprechend außerordentlich vielgestaltig sind, hat naturgemäß auch die Marienlegende ihre Stelle und zwar eine hervorragende Stelle eingenommen. Es stand ja, wie wir sahen, dem Volksglauben längst fest, daß keiner so hilfbereit und hilfreich sei, wie sie — dazu kamen nun noch die Berührungen mit der schon so farbenreich ausgemalten griechischen Mariologie und die im heiligen Lande lebhaft erwachenden Erinnerungen an Marias Erdenleben. So spielt denn auch Maria in den litterarischen Niederschlägen dieser neuen Legendengebilde eine hervorragende Rolle. Das 12. Jahrhundert ist die Zeit, wo sich in allen europäischen Litteraturen, vornehmlich in der französischen, diese Legendenstoffe zu häufen und die mannigfaltigste Verwendung in epischer und lyrischer, auch in dramatischer Form zu erfahren beginnen. Im Laufe des 13. werden sie geradezu dominierend und bestreiten mit Eifer, durch die mittlerweile herangewachsenen Bettelorden verbreitet, für die weiten Schichten des Volkes das Bedürfnis sei es nach religiöser Lektüre, sei es nach Aufnahme von religiösen Bildungsstoffen auf akroamatischem Wege in mindestens demselben Maße, wie die in den Volksbüchern niedergelegten, in der „Kaiserchronik" gesammelten weltlichen Legenden, dies auf ihrem Gebiete thun.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hat ein hochstehender Dominikaner, Jakobus von Viraggio (Jacobus a Voragine), eine Legendensammlung für seine Ordensbrüder veranstaltet. Sein Zweck ist ausschließlich der Gesichtspunkt mönchischer Erbauung; von Sichtung der Quellen ist keine Rede. Je krasser, handgreiflicher das Interesse jener Erbauung gewahrt wird, um so mehr empfiehlt sich ihm die einzelne Legende zur Aufnahme. Diese Sammlung hat beispiellosen Einfluß geübt: schon bald ist sie als die „goldene Legende" (Legenda aurea) in alle Sprachen übersetzt worden, und zahllose Exemplare solcher handschriftlichen Übersetzungen ins Deutsche, Französische, Italienische, Englische, Spanische existieren

heute noch. Ja mit dem Aufkommen des Bücherdruckes fing ihre Verbreitung erst recht an eine allgemeine zu werden, wie dies aus der Zahl der bei Brunet und anderweitig verzeichneten Ausgaben hervorgeht.

Die Legenda aurea enthält natürlich auch Marienlegenden. Und zwar teilt sie solche mit im Anschluß an verschiedene Marienfeste, Lichtmeß, Verkündigung, Himmelfahrt und Marias Geburt. Ein Nachtrag [1]) aus späterer Zeit, als der Streit zwischen den Ordensbrüdern des Verfassers und den Franziskanern über die Art der Empfängnis Marias wütete, zieht das Fest der Konzeption mit heran und bringt Dokumente und Beweise dafür, daß die Bewahrung der Maria vor der Erbsünde, wie die Dominikaner nach Thomas von Aquino lehrten, zwar noch nicht im Augenblick der Konzeption, wohl aber vor der Geburt erfolgt sei. Was den Inhalt der Legenden selber angeht, so sind gerade solche ausgewählt, welche das Eingreifen der Himmelskönigin zugunsten ihrer Verehrer in besonders helles Licht setzen oder geeignet sind, die populären Erweisungen des Mariendienstes wie das Ave-Hersagen u. dgl. lebendig zu erhalten. Auch die Frage nach der Art der „Assumptio" wird abschließend verhandelt, und bei dem Schwanken, welches die abendländischen Theologen bisher bezüglich ihrer Stellung zu der im „Transitus" niedergelegten Tradition verraten haben, ist es von Bedeutung, daß hier mit dem Anspruche auf maßgebende Darlegung die lateinische Lehre gegenüber der griechischen abschließend fixiert wird. Es wird nämlich zwar der Inhalt des „Transitus" reproduziert [2]), dann aber unter Berufung auf den uns bekannten pseudo-hieronymianischen Brief hinzugefügt: „Alles das Vorgesagte ist apokryph . . . die Versammlung aller Apostel, die schmerzensfreie Auflösung, die Vorbereitung des Begräbnisses im Thal Josaphat. Gleicherweise das feierliche Entgegenziehen Christi und des himmlischen Hofstaates, die Verfolgung seitens der Juden . . . die Aufnahme in den Himmel mit

---

[1]) Historiae plurimorum sanctorum, in der Ausgabe von 1483 als Anhang der Legenda aurea gedruckt, an Umfang derselben fast gleich.

[2]) In der Ausgabe von 1483 auf Bl. CXXXIX f.

Seele und Leib zugleich. Außerdem ist noch vieles andere dort eingefügt, mehr um eine Gleichförmigkeit (mit dem über Christus Berichteten) herbeizuführen, als weil es der Wahrheit entspräche: so z. B. die Angabe, daß Thomas nicht zugegen gewesen und nun nachträglich gekommen sei und gezweifelt habe und dergleichen Dinge, bei denen von selber klar ist, daß man sie eher beiseite lassen als für wahr ausgeben sollte" [1]). Zur Bestätigung wird dann die folgende Offenbarung der Elisabeth von Schönau beigefügt. „Maria sprach zu ihr: ‚Nach der Himmelfahrt des Herrn habe ich noch ein Jahr und so viel Tage, wie zwischen dem Gedenktage seiner Himmelfahrt und dem meiner Hinaufnahme (assumptio) liegen, auf Erden gelebt. Alle Apostel waren bei meinem Entschlafen zugegen und haben meinen Leib ehrenvoll bestattet. Aber am 40. Tage nachher bin ich auferstanden.' — Als aber Elisabeth sie fragte, ob sie dies offenkundig machen oder geheimhalten solle, sagte sie: ‚Den Fleischlichen und Ungläubigen ist es nicht zu offenbaren und den Frommen und Gläubigen nicht zu verschweigen.'" — Die spätere Bearbeitung der „Goldenen Legende" hat nun gefühlt, daß mit diesen Ausführungen die Tradition der lateinischen Kirche doch nicht hinlänglich gewahrt sei. Deshalb läßt sie in dem zweiten Teile [2]) nochmals den Hauptinhalt des „Sermo de Assumptione" bis zur Scene der Bestattung folgen und fügt nun hinzu [3]): . . . „aber Deine Seele bleibt nicht in der Unterwelt und Dein Körper schaut nicht die Verwesung. Es ziemte sich, daß Gottes Heiligtum, der ungegrabene Born, das ungeackerte Feld, der unbewässerte Weinberg, der fruchtbare Ölbaum nicht im Schoß der Erde gehalten werde. Es ziemte sich, daß die Mutter vom Sohne erhöht würde gleichwie er zu ihr herabgestiegen war, auf daß der Leib, welcher beim Gebären die Jungfräulichkeit bewahrt hatte, nach dem Tode die Verwesung nicht sähe . . ." Das sind Ausführungen aus den uns bekannten Marienreden, welche dem Johannes von Damaskus zugeschrieben werden, und im Prinzip

[1]) Ausgabe von 1483, Bl. CLX, Sp. 3.

[2]) Ausgabe von 1483, Bl. CCCCXVIII, Sp. 2 bis CCCCXXI, Sp. 3.

[3]) Ebd. CCCCXX, Sp. 3 f.

stimmt damit die lateinische Theologie überein. Aber bei der Verschiedenheit, welche hüben und drüben betreffs der Beantwortung der einzelnen sich ergebenden Fragen herrscht, hält der Bearbeiter der „Goldenen Legende“ es für nötig, abschließend noch einmal das Folgende zu bemerken: „In der h. Schrift findet sich nichts mehr über Maria, nachdem der Herr sie am Kreuz dem Jünger anbefohlen hatte — mit Ausnahme der Stelle Apg. 1, 14: ‚Sie blieben alle einmütig zusammen mit Maria, der Mutter Jesu.‘ Was sollen wir also über ihren Tod und ihre Himmelfahrt sagen? . . . Wir sagen kühn, in Anbetracht ihrer menschlichen Beschaffenheit, daß sie den zeitlichen Tod erlitten hat. Aber wenn wir sagen wollten, sie sei in Staub und Asche aufgelöst worden und zur Speise der Würmer geworden, wie gewöhnlich: so ist zu erwägen, ob das sich geziemt hätte für so große Heiligkeit, für den Vorzug derjenigen, welche Gottes Vorhof war. Wir wissen ja, daß wenn auch zu dem ersten Menschen gesagt worden ist, ‚Staub bist du und zu Staub sollst du werden‘ — doch das Fleisch Christi dieser Bestimmung entgangen ist und die Verwesung nicht geschaut hat. So ist ausgenommen von jener allgemeinen Vorschrift die von der Jungfrau entnommene Natur Christi, und da Maria auch sonst, wie z. B. ihr schmerzenloses Gebären zeigt, von gewissen allgemeinen Bedingungen vermöge ihres hohen Vorzuges ausgenommen war, so braucht man, auch wenn man ihren Tod zugiebt, doch nicht anzunehmen, daß der Herr sie der Verwesung habe anheim fallen lassen.“ Es wird dann noch darauf hingewiesen, daß ihr Leib ja von der nämlichen Beschaffenheit war wie der ihres Sohnes; es wird das Wort „daß sie alle eins seien“, speziell auf Marias Verhältnis zu dem nichtverwesten Leibe Christi angewendet und das Prädikat der incorruptibilitas corporis als Korrelat für die ihr zugestandene praerogativa animae gefordert. Ein Beweis ist damit freilich nicht geführt, und für dessen Mangel kann auch der beigefügte rhetorische Schluß keinen Ersatz bieten.

Die Litteratur und die Predigt und sonstige religiöse Unterweisung ist nun aber nicht der einzige Weg, auf welchem die in das Zeitbewußtsein eingeführten Anschauungen immer weiter verbreitet werden. Sie prägen sich auch aus in den gleichzeitigen

künstlerischen Darstellungen und prägen sich eben durch diese am nachhaltigsten wiederum ein in das Bewußtsein der weitesten Kreise.

Bezüglich der Darstelluugen Marias in der bildenden Kunst mag zwar (vgl. oben S. 37) zugestanden werden, daß man bereits gegen Ende der ersten Periode angefangen hat, Maria selbständig zu bilden, d. h. ohne Verbindung mit ihrem Sohne und ohne sie zum Gliede einer Komposition zu machen. Wir fanden sodann, daß die Darstellungen innerhalb der zweiten Periode sich vornehmlich auf die großen Feste beziehen, welche ihr zu Ehren eingerichtet wurden [1]). In der dritten Periode wird es sich nun zeigen, daß man Maria in besonders feierlicher und bedeutsamer Darstellung schon teilnehmen läßt an der ausgezeichneten Stellung, welche eigentlich ihrem Sohne allein zukommen mußte, ja daß sie schon auf dem Wege ist, auch im Bilde diesen in Schatten zu stellen und zu verdrängen. Wenn diese letztere Beobachtung für die dritte Periode im allgemeinen maßgebend ist, so ist es doch

---

[1]) Bezüglich der Darstellung der „Verkündigung" in unserer ersten Periode kann hier im Anschluß an die mittlerweile erschienene Abhandlung von Th. Hach, „Die Darstellungen der Verkündigung Mariä im christlichen Altertum" (Zeitschr. für kirchl. Wiss. ꝛc., herausg. von Luthardt, Hft. VII und VIII [1885]) eine Nachlese gegeben werden. Hack sucht nachzuweisen, daß die Annahme auch neuerer katholischer Gelehrten, das Fest der Verkündigung sei schon „in den frühesten (apostolischen) Zeiten" gefeiert oder gar die Stätte derselben, Marias Haus, sei schon damals verehrt worden, ganz hinfällig ist; daß das konstantinische Zeitalter und das vierte Jahrhundert überhaupt keine Verkündigungsbilder gekannt haben; daß die bekannte auf diesen Gegenstand bezügliche Vierzeilenreihe bei Prudentius im Dittochaeon nicht eine Erklärung bezw. Wiedergabe eines dem Dichter vor dem körperlichen Auge stehenden Gemäldes, sondern vielmehr eine dichterisch ausgeschmückte Darlegung dessen sei, was dem Palästinapilger vor das geistige Auge trete, wenn er die heiligen Stätten besuche; endlich „daß vor dem Konzile von Ephesus die Verkündigung Mariä niemals Gegenstand der Darlegung durch die bildende Kunst war" und daß das Mosaik in Sta. Maria Maggiore in Rom überhaupt als das älteste Verkündigungsbild zu betrachten sei. In dem vierten Abschnitte der Abhandlung (S. 432 ff.), wird ferner darauf hingewiesen, daß die Rede der Proclus, im Jahre 429 gegen Nestorius gehalten, keineswegs als Festrede zur Verkündigung aufgefaßt werden müsse, daß also auch keine Festpredigt zur Annunciatio aus der Zeit vor dem Ephesinum, und endlich, daß auch keine Weihung einer Kirche auf Marias Namen vor 431 nachweisbar sei.

klar, daß nicht alle Darstellungsreihen, wie sie einmal üblich und durch die Feste bezeichnet und nahegelegt waren, in gleichem Maße diesen leitenden Gedanken hervortreten lassen können.

So ist z. B. die Darstellung der Geburt Christi dazu nicht geeignet, da es undenkbar ist, wie der Maria dabei eine höhere, bedeutsamere Stellung zugewiesen werden könnte, als der Akt selber sie ihr verleiht. Daher tritt hierbei lediglich Verschiedenheit in der Fülle oder dem Arrangement der durch die kanonischen oder apokryphischen Schriften an die Hand gegebenen Details zutage: den Mittelpunkt bildet das Lager der Mutter, neben ihr liegt das Kind, Ochs und Esel stehen zur Seite; meist ist Joseph mit gebildet; oft noch ein Engel oder mehrere, welche die Wache halten oder den Hirten nebenan die Botschaft bringen oder das Gloria in Excelsis anstimmen, oder auch zwei Männer, ein alter und ein junger; endlich gewisse Momente aus der apokryphischen Tradition über Ochs ünd Esel hinaus. In diesem Kreise bewegt sich die Darstellung der Scene in den Proben aus dem 10., 11. und 12. Jahrhundert, welche Fleury mitteilt [1]). Über die Gesamtentwickelung macht Fleury, dessen Text im übrigen bei dem Mangel an selbständigem theologischen Urteil und der Unkenntnis der Litteratur wie der Autor sie verrät, meistens ganz wertlos ist, die folgende treffende Bemerkung: „Seit dem 7. und 8. Jahrhundert fingen die Künstler an, die bis dahin ganz einfach gehaltene Scene mit außerbiblischem Detail zu beladen — sie entnahmen den Apokryphen gewisse Züge, wie das Vorhandensein der Hebamme und des Waschbeckens; Joseph erscheint nicht mehr als Marias Gatte, sondern wie ein Fremdenführer, der an der Hôtelthür sitzt.“ Maria selbst wird aus der sitzenden, ja thronenden Stellung, welche sie besonders in der so beliebten Magierscene in der ersten Periode innehatte, eben um jener apokryphischen Details willen verdrängt und in das Wochenbett gelegt, welches dann freilich auf das kostbarste mit Gold nnd Edelsteinen ausstaffiert erscheint. Jedoch hat

---

1) Bd. I, S. 130 ff. Es sind aus dem 10. Jahrhundert vier, aus dem 11. fünfzehn; aus den überaus zahlreichen Erzeugnissen des 12. Jahrhunderts wählt er nur einige wenige aus (S. 134—135).

sich vereinzelt die ursprüngliche Darstellungsweise noch erhalten. Die herrlichen Miniaturen des griechischen Mariologiums in der Vatikanischen Bibliothek zeigen dies für das zehnte und die Darstellungen auf der Thüre von Sta. Maria im Kapitol zu Köln und andere für die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters.

Von größerer Bedeutung für unsern Gegenstand sind als Zeugnisse der fortschreitenden Steigerung der Marienverehrung die Darstellungen der Vorgänge, welchen die übrigen großen Feste gewidmet sind. Zwar die Scene der Verkündigung ist so einfach in ihrem Grundgedanken, daß dabei der mariolatrisch-beeinflußten Phantasie eines darstellenden Künstlers wenig Spielraum blieb. Das Malerbuch vom Athos, dessen definitive Redaktion wohl in das 11. Jahrhundert zurückgeht, gab hier ohnehin die genauesten Vorschriften für die gesamte byzantinische Kunstübung, und zwar in folgender Weise: „Häuser. Die h. Jungfrau stehend, vor dem Engel, das Haupt etwas geneigt; in der Linken hält sie einen Strahn Seide, die Rechte ist gegen den Engel hin erhoben. Der Engel trägt einen Botenstab. Aus dem Himmel bricht ein Strahl hervor, auf dem der h. Geist zu dem Haupte der Jungfrau herabschwebt." Die abendländische Kunstübung hat sich da im einzelnen einige Freiheit gestattet: so trägt der Engel bei der Verkündigungsscene auf der Thüre von Sta. Maria im Kapitol zu Köln statt des Stabes ein Kreuz, als eine Hindeutung darauf, daß die Erlösung durch Maria vermittelt werden soll. Dort ist auch noch eine dritte Figur, eine Magd oder Freundin Marias, der Scene beigefügt — eine Zuthat, welche keinerlei, auch keine apokryphische, litterarische Tradition für sich hat, aber mehrfach begegnet und ihr ältestes Beispiel in einer Elfenbeinskulptur der Pariser Nationalbibliothek aufweist [1]).

Weit größeren Spielraum als die Verkündigung gestattet dem darstellenden Künstler, trotz der in der ängstlich gewahrten Tradition liegenden Beschränkung, die Himmelfahrt Marias. Da zeigt sich denn — was schon die homiletische Litteratur unserer zweiten

---

1) Fleury weist dieselbe dem 6. Jahrhundert zu (vgl. Bd. I, S. 79b; dazu Taf. VIII).

Periode aufgewiesen hat — daß in der abendländischen Kirche die schon durch Innocenz I. im Jahre 405 [1]), dann durch des Gelasius' Dekret von 496 bekämpfte griechisch-apokryphische Tradition, wie sie im „Transitus" vorliegt, mit der abendländischen, die von einer leiblichen Himmelfahrt Marias nichts wissen will, immer noch im Kampfe steht [2]).

---

1) Innocentii Epist. ad Exsuperium Episc. Tolos. (Mansi III, 1041).

2) Daß die theologische Tradition, wie sie in der Litteratur zur Fixierung gelangte, für die darstellenden Künstler maßgebend blieb, so lange dieselben im Dienst der Kirche arbeiteten, ist so selbstverständlich, daß es zum bloßen Herausstellen dieser Thatsache besonderer Untersuchungen wie Hettner, Springer u. a. sie angestellt haben, nicht bedurft hätte. Eine andere Frage ist die, welche von einem ungenannten aber wohlbewanderten Kunsthistoriker in der Allg. Ev.-Luther. Kirchenzeitung 1876, Sp. 149 in dem Aufsatze „Das Bild der Beterin in der altchristlichen Kunst" aufgeworfen und verneint wird: ob nämlich das Vorhandensein einer bereits litterarisch fixierten theologischen Tradition auch ohne weiteres Schlüsse ziehen lasse auf ein entsprechendes Alter bei kunstmäßigen Darstellungen aus dem Bereiche derselben Tradition. Man mag dem Verfasser des Aufsatzes darin Recht geben, daß „die Übertragung des Resultates, welches eine Erforschung der schriftlichen Quellen über die älteste Marienverehrung bietet, auf das ikonographische Gebiet so ohne weiteres durchaus nicht berechtigt ist", ja man mag es auch als ein „durchgehendes Gesetz der altchristlichen Kunst" betrachten, daß deren Vorstellungen im Flusse der Lehr- und Glaubensentwickelung sich stetig gleichsam „in der Nachhut halten" — ohne dies mit dem Verfasser auch für das Mittelalter als zutreffend anzusehen. Denn das Beispiel, welches er beibringt, um die Verschiedenheit zwischen der litterarischen und künstlerischen Darstellung der Assumptio zu erweisen, ist nicht maßgebend, weil thatsächlich hier auch eine doppelte Tradition vorhanden ist und durchgeht: einerseits diejenige, welche sich auf den Stoff der neutestamentlichen Schriften beschränkt, anderseits die, welche die Ausschmückung und Erweiterung desselben durch die apokryphische Litteratur hinzunimmt. — Auffallend bleibt immerhin, worauf auch Hach a. a. O., S. 429 hinweist, daß die „apokryphen Motive" Verwendung finden konnten in einem Kunstwerke (nämlich dem Mosaik der Verkündigung in Sta. Maria Maggiore zu Rom), welches im Auftrage des Papstes Sixtus III. ausgeführt wurde, kaum drei Jahrzehnte, nachdem Innocenz I. die apokryphen Bücher im allgemeinen und namentlich auch das Protevangelium des Jakobus nicht nur für tadelnswert, sondern auch für verdammungswürdig erklärt hatte. Auch das ist ein Zeichen davon, daß man doch auch in der abendländischen Kirche, nachdem man einmal dem in der griechischen ein-

In der Miniatur eines Evangeliars, welches der h. Bernulf zu Anfang des 11. Jahrhunderts der Kirche zu Deventer geschenkt haben soll, ist die Scene noch in folgender Weise dargestellt: die Apostel umgeben das Lager der eben Gestorbenen, vier Engel lassen sich herab, um die Seele in Empfang zu nehmen — diese wird von Christus emporgehoben und zwar in Gestalt eines von einem Reifen umgebenen Brustbildes der Maria. Ähnlich ist eine Darstellung der Scene auf dem Triumphbogen in Sta. Maria in Trastevere zu Rom. Diese letztere weicht von der gewöhnlichen Darstellung insofern ab, als die Seele Marias wie ein kleines Kind gebildet wird, welches um der Ehrfurcht und Decenz willen mit Tüchern umwickelt ist [1]). Fleury zählt auf und reproduziert teilweise zehn derartige Darstellungen aus dem 10., neun aus dem 11. und sechzehn aus dem 12. Jahrhundert. Unter den letzteren ist eine, welche die Apostel am leeren Grabe Marias zeigt, wie sie verwundert hineinschauen, während die Engel auf Christi Geheiß den in Tücher gewickelten Körper Marias gen Himmel tragen — also hier schon eine ausdrückliche Darstellung der leiblichen Himmelfahrt Marias (vgl. Fleury I. T. LXVI). Man sieht, wie wenig diese und die obige Art der Darstellung mit einander harmonieren. An die Himmelfahrt schließt sich auch chronologisch die Darstellung der höchsten Glorie Marias an. Jenes Mosaik in der Tribuna von Sta. Maria Transtiberina in Rom, welches die Mutter als Himmelskönigin vollberechtigt neben den Sohn auf den nämlichen Thron setzt (s. oben S. 56), bezeichnet wie den dogmatischen, so auch den künstlerischen Abschluß dieser ganzen Entwickelungsreihe: denn wenn Maria soll eingreifen können zu jeder Stunde in den Welt- und Naturverlauf zugunsten ihrer treuen Verehrer oder um ihre Verächter zu strafen, so muß sie unmittelbar Teil haben an der Weltregierung, und wenn sie wirksam eintreten soll für die

---

geschlagenen Wege auf dem mariologischen Gebiete zu folgen begonnen jener Stoffe schon sehr bald nicht mehr entraten konnte.

[1]) Vgl. u. a. bei Fleury, Bd. I, T. LXIV. In einer Darstellung auf einem Kapitell der Kathedrale zu Clermont ist der ganze Vorgang darauf reduziert, daß Christus die eingewickelte Seele der Maria auf den Armen hinaufträgt. — Damit ist die Annahme leiblicher Himmelfahrt ausgeschlossen.

Ihrigen beim jüngsten Gericht, so muß sie vollberechtigte Richterin sein, wie ihr Sohn, oder doch eventuell ein entscheidendes Gewicht in die Wagschale werfen können. Die Darstellung Marias in der himmlischen Glorie, wie das schon durch ihr königliches Gewand auf dem in Frage stehenden Mosaik[1]) angedeutet ist, bildet den Abschluß des ganzen Himmelfahrtscyklus — Tod, assumptio, occursus, glorificatio — und fällt mit der seit dem 12. Jahrhundert äußerst beliebten „Krönung“ der Maria zusammen, welche dem feinsinnigen Fra Giovanni Angelico da Fiesole († 1455) den Vorwurf zu seiner wundersamen Schöpfung geboten hat. Wie viele derartige Darstellungen aber auch zwischen dem Mosaik der Tribuna von Sta. Maria Transtiberina aus dem 12. und diesem Meisterwerke aus dem 15. Jahrhundert liegen — es seien aus der fast endlosen Reihe nur die Assumptio des Giunta, die vom Straßburger Domportal und vom Südportal von Notre-Dame in Paris, die Maria vom Weltgericht in Orcagnas Camposanto zu Pisa, wo sie ihre Verdienste zugunsten der Elenden geltend macht, oder die aus des Giotto Schule herrühende ebendort gemalte Himmelfahrt, sowie Gaddo Gaddis „Krönung Marias“ innen über dem Hauptportal des Florentiner Domes namhaft gemacht — wie unabläßig auch die darstellende Kunst sich mit diesem Gegenstande beschäftigt hat: neue Seiten hat sie ihm inhaltlich nicht mehr abgewinnen können, denn der Grundgedanke, daß Maria, in die Glorie der Himmlischen erhoben, an der Regierung der Welt nun teilnehme, war künstlerisch im Abendlande schon im 12. Jahrhundert, durch die populäre Tradition freilich schon Jahrhunderte lang vorher in dem Bereich der griechischen Kirche, ausgemalt und dargestellt worden.

In dem ganzen Bereiche der Darstellung Marias erringt sich so die Ikonographie ihrer angeblichen Himmelfahrt nebst Krönung zur Himmelskönigin die höchste und wichtigste Stelle. Wir nahmen ihre ersten Spuren im Abendlande in Nachrichten des „Papst-

---

[1]) Von den zahlreichen Abbildungen desselben nenne ich die bei De Rossi, I Musaici crist. die Roma und die Abbildung der mittleren Gruppe bei Fleury I, Taf. LXIX.

buches" in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts wahr: als die kaiserlichen Bilderbekämpfer in der griechischen Kirche den Absatz der Kunstwerke unmöglich machten, wandte das Kunsthandwerk sich nach Rom und fand in der That dort Beschäftigung. Damals sind auch griechische Künstler selbst in das Abendland herübergeflüchtet und haben hervorragende Werke byzantinischer Auffassung und Technik in Italien geschaffen. Sie brachten den Typus der Himmelskönigin mit — er erwarb sich, da die dogmatische Entwickelung vorgearbeitet hatte, bald Anklang. Er übersteigt die Alpen, drückt sich aus in der Elfenbeintafel des Tutilo in St. Gallen, läßt seine Spuren in dem Augsburger Meßbuch (bei Fleury I, Taf. LXIII), dem Trierer (a. a. O., S. 279[a]) und dem Darmstädter Elfenbeinschnitzwerk (a. a. O. Taf. LXIV) und in zahlreichen Miniaturen zurück, erfüllt Frankreich und die Niederlande mit vielfältigen Darstellungen, reicht hin bis nach Dänemark (vgl. a. a. O. die „Assumptio" vom Altar zu Lysbjerg, Bd. II, Taf. CXLVII) und nach Glasgow (a. a. O. Taf. LXVI) und kehrt dann, als neues Leben im Bereiche der Kunst in Italien sich regt, über die Alpen zurück, um vom 12. Jahrhundert an in seinen successiven Darstellungen die Etappen der sich von byzantinischer Befangenheit losringenden und zu freier herrlicher Schönheit strebenden italienischen Kunstübung selbst zu bezeichnen.

In der echt byzantinischen Kunst ist natürlich ebenso wenig bei unserm Gegenstande wie bei anderweitigen Darstellungen eine solche Entwickelung möglich gewesen. Da war alles bis ins kleinste in die festen Vorschriften gebannt, wie das „Malerbuch von Athos", welches in das 8. od. 9. Jahrhundert mit der ursprünglichen Anlage, bis in das 11. mit seiner maßgebenden zweiten Redaktion durch Panselinos hinaufzureichen scheint, sie festsetzt [1]). Über die Darstellung der „Muttergottesfeste" finden sich dort die speziellsten Angaben: die Empfängnis und die Geburt der Maria, ihre Segnung durch die Priester, ihr Eingang in den Tempel, ihre Verlobung, ihr Tod und ihre „Versetzung" werden in einer Reihe von

---

[1]) Vgl. Didron's Manuel d'iconographie chrétienne (Paris 1845) und Schäffers Ausgabe der Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς, Trier 1855.

nach einander folgenden Vorschriften behandelt [1]), während diejenigen Darstellungen, bei welchen zugleich Christus eine Rolle spielt, abgesondert behandelt werden. Wie Maria auf dem Throne darzustellen sei, wird genau angegeben [2]), ihre äußere Erscheinung bis ins einzelnste noch besonders gezeichnet [3]), und endlich wird genaue Bestimmung über die zulässigen Namen getroffen [4]).

Wenn von den überaus zahlreichen bis zum 17. Jahrhundert entstandenen Gebilden der darstellenden Kunst, welche Maria, ihr Leben und ihre Feste, sowie ihr Wirken zugunsten der Gläubigen zum Gegenstande haben, nur ein Bruchteil auf uns gekommen ist, so gilt dies auch von den Niederschlägen religiöser Dichtkunst, in welchen die Jungfrau gefeiert wird. Im allgemeinen ist — wie dies schon aus unseren früheren Darlegungen erhellt —, auch hier die griechische Kirche vorangegangen inbezug auf Inhalt und Form der Lieder; von dort aus hat sich ein reicher Strom zunächst in die lateinisch-abendländische religiöse Poesie ergossen, der sich dann schon seit dem 11. und noch mehr seit dem 12. Jahrhundert verzweigte und die einzelnen National-Litteraturen Europas, die altfranzösische und provençalische zunächst, nachhaltig befruchtete. Da nun die schöpferische Kraft der griechischen Kirche in der Zeit, welche von unserer dritten Periode umfaßt wird, erlahmt gewesen zu sein scheint, so mag es, um den oben angedeuteten Zusammenhang nicht außer Auge zu lassen, genügen, daß auf die früher gegebenen Ausführungen verwiesen werde (s. oben S. 92 f.). Die Erzeugnisse der lateinischen Marienpoesie, in einzelnen Beispielen allerdings weit höher hinaufreichend, sind aber so ungemein zahlreich, daß die bisher gemachten Veröffentlichungen erst einen Teil, wahrscheinlich den an Umfang kleineren, der Gesamtproduktion befassen. Und doch sind durch die zusammenfassenden Arbeiten von Daniel und Mone, von Kehrein, Morel und Neale, sowie durch zahlreiche

---

[1]) § 389 ff. (bei Schäffer, S. 276 ff.).

[2]) Ebd. S. 395.

[3]) Ebd. S. 417.

[4]) Ebd. S. 422.

Einzelpublikationen schon eine beträchtliche Zahl solcher Lieder, Hymnen, Sequenzen, welche Mariä Lob zum Gegenstande haben, zugänglich geworden. So besteht der zweite Band von Mones „Lateinischen Hymnen des Mittelalters" ausschließlich aus „Marienliedern". Hier bietet sich erwünschte Gelegenheit, an mehreren hervorragenden Beispielen den Weg zu verfolgen, welcher von den Liedern bis zur Einbürgerung in die Nationallitteraturen der Kulturvölker des Abendlandes zurückgelegt worden ist. Es ist nun natürlich, daß der Übergang und die Fortpflanzung der Mariendichtung in diese Litteraturen, wie er sich seit dem 11. Jahrhundert vollzog, nicht etwa die Folge gehabt hat, daß damit das Dichten in lateinischer Sprache ohne weiteres sein Ende gefunden hätte — im Gegenteil, Marias Lob nach den verschiedenen Seiten hin wird auch in lateinischen Versen immer von neuem durch treue Verehrer weiter verkündet bis zum Ausgange des Mittelalters und darüber hinaus.

Halten wir uns, um einen annähernden Überblick zu gewinnen, an die Sammlungen von Mone [1]) und Kehrein [2]). Besonders die erstere, mit reichlichen gelehrten Noten ausgestattet, hat, abgesehen von ihrem Werte als fleißige Stoffsammlung, auch das Verdienst, die engen Beziehungen zwischen dieser lateinischen und der vorangehenden und ihr als Vorbild und Quelle dienenden griechischen Marienlyrik ins Licht zu stellen. Mone hat nämlich zum erstenmal die uns schon bekannten Menäen ausgiebig zur Vergleichung herangezogen und dadurch den Weg zum Verständnis des Zusammenhanges gebahnt. Es eröffnet sich hier ein ganz neuer Ausblick auf die fortgehende Einwirkung des griechischen religiösen Geistes im Abendlande zu einer Zeit, in welcher das Schisma die äußeren Beziehungen schon so schroff wie möglich gestaltet und sonst alle verbindenden Fäden zerrissen hatte. Freilich, nach einer Seite hin weist Mone eine empfindliche Lücke auf: er beachtet nicht oder

---

[1]) Mone, Lat. Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben und erklärt. 2. Bd. Marienlieder. Freiburg i. B. 1854.

[2]) Kehrein, Lat. Sequenzen des Mittelalters, aus Handschriften und Drucken herausgegeben. Mainz 1873. (III. Marienlieder, S. 175—334.)

würdigt doch nicht die ebenso engen, ja noch engeren Beziehungen, welche inbezug auf die Form dieser Gedichte hüben und drüben bestehen — daß die lateinische Marienlyrik auch darin nicht etwa, wie man gemeint hat, von der lateinisch-klassischen Profanlyrik, sondern von der griechischen religiösen Lyrik abhängig ist.

Lassen wir nun hier, da eine Untersuchung dieser Frage den Rahmen unserer Aufgabe überschreiten würde, die Provenienz der mannigfaltigen und kunstvollen Formen lateinischer Marienlyrik außer Auge, so ergiebt sich betreffs des Inhalts ein Zwiefaches. Erstens: die Beiworte und Schilderungen der Person Marias, die Charakterisierung und Lobpreisungen ihres Werkes sind zum größten Teile schon in der griechischen Lyrik fertig geprägt, dort längst im Umlauf gewesen und von hier aus in die lateinischen Darstellungen herüber genommen. Ob dies im einzelnen Falle auf direktem Wege geschehen, oder ob gewisse Vermittelungsstufen anzunehmen sind, bedürfte allerdings je einzelner Untersuchung. Für eine Reihe von Fällen bietet sich dabei von vornherein diejenige Vermittelung als die naturgemäße dar, welche von angesehenen lateinischen Kirchenlehrern in ihren Schriften geübt wird. So sind z. B. durch den heiligen Bernhard eine Reihe von Ausdrücken und Wendungen in der lateinischen Marienlyrik des 12. und der folgenden Jahrhunderte eingebürgert worden, die offenbar ihren ersten Ursprung nirgendwo anders als innerhalb der griechisch-religiösen Litteratur in Prosa und Poesie gehabt haben. Hier eröffnet sich ein weites Gebiet für belangreiche Untersuchungen — Untersuchungen, welche um so wichtiger und versprechender auch für die allgemeine Litterärgeschichte des Mittelalters sind, je mehr Elemente nun von hier aus befruchtend in die abendländischen Nationallitteraturen übertragen wurden.

Denn darin liegt ein zweites wichtiges Moment beschlossen: aus dem nun in lateinischer Form festgestellten Schatze von Beiwörtern und Schilderungen Marias und ihres Wirkens schöpfte die religiöse Lyrik der Kulturvölker seit dem 11. und 12. Jahrhundert wie aus einem unerschöpflichen Brunnen; aus jenem üppig blühenden Garten entnehmen die Nationen des Mittelalters Blume um Blume, der Himmelskönigin den Kranz dichterischer Verehrung zu

winden. Der unermüdliche Fleiß unserer Forscher hat nun für unsere mittelalterliche deutsche Litteratur bei den einzelnen hervorragenden Vertretern nicht unterlassen, zu notieren, ob und wiefern sie an der Weiterführung der Marienlyrik teilnehmen und welchen Einfluß diese wiederum auf ihre Entwickelung geübt hat [1]). Aber in einem sehr wichtigen Punkte läßt uns der gegenwärtige Stand der Forschung noch in empfindlicher Weise im Stich: bezüglich der Frage, wieviel in der deutschen Marienlyrik originell, wieviel aus anderen Quellen herübergenommen ist. Da gilt für diesen Zweig insbesondere, was Wilmanns bezüglich der Gesamtlyrik sagt: „wie weit sie selbständig ist, wie weit abhängig von fremden Mustern, das ist noch nicht so vielseitig und eingehend erörtert, wie man wohl wünschen möchte; daß aber auch die Lyrik fremden Einflüssen unterlag, ist sicher" [2]). Was die rhythmischen Formen angeht, so bedarf es da kaum des Beweises. Bezüglich des Inhaltes aber würden genauere Untersuchungen, welche sich — absehend von den gemeinsamen Urquellen — auf die relative Abhängigkeit unserer mittelalterlichen deutschen Marienlyrik von der gleichzeitigen resp. etwas älteren provençalischen, französischen, italienischen, niederländischen und englischen Marienlyrik richteten, zweifellos Wilmanns' Beobachtung bestätigen. Und sie würden das lange Zeit hindurch kräftig gewesene und bei manchen Germanisten noch immer maßgebende Vorurteil, als ob gerade Deutschland in seiner Marienlyrik eine originelle, die Entwickelung bestimmende Pflanze aufzuweisen habe, beseitigen. Ist doch die freilich erstaunlich große Fülle zarter Blüten, welche der Marien-Minnesang in unserm Vaterlande aufweist, nur das Produkt eines einzelnen Zweiges an dem großen Baume dichterischer Marienverehrung, welchen die späteren Jahrhunderte des Mittelalters im Abendlande hervorgebracht haben — eines Baumes, dessen Wurzeln und Stamm in das griechische Kirchentum zurückreichen. Seit Pfarrer Peschek 1818 zum erstenmale den Versuch gemacht, aus dem in der Manesseschen Samm-

---

[1]) Zuletzt W. Wilmanns für Walter von der Vogelweide (Bonn 1882), S. 218 f.

[2]) A. a. O., S. 19.

lung vorliegenden Material Nachweise für die eigentümliche Bestimmtheit des religiösen Glaubens in Deutschland im Mittelalter zu gewinnen und speziell sein Augenmerk auch auf den Stand der Marienverehrung gerichtet hat [1]), sind ihm viele auf diesem letztern Gebiete gefolgt. Der Altmeister Wilhelm Grimm selbst hat Hand angelegt und in der Einleitung zu Konrads von Würzburg „Goldener Schmiede" (1840) die Gleichnisse und Bilder zusammengestellt, welche inbezug auf Maria bei jenem, sowie den ihm nahe stehenden Dichtern des 12. und 13. Jahrhunderts vorkommen (S. XXXI—XLVII). Leider wird bei dieser Zusammenstellung über die Herkunft der einzelnen Bilder und Ausdrücke keine Rechenschaft gegeben, höchstens daß der Leser auf die Bibel und die Kirchenväter im allgemeinen verwiesen wird. Umfassende Spezialuntersuchungen, denen neben Raynauds Nomenclator Marianus [2]), den Mone kennt, vor allem die viel reichhaltigere Polyanthea Mariana von Marracci [3]) zugute kommen würden, sind auf diesem Gebiete dringend wünschenswert.

Mit den übrigen Litteraturen des Mittelalters steht es in dieser Frage nicht besser. Außer Stande, sie alle der Reihe nach mit Rücksicht auf unsern Gegenstand zu prüfen, beschränke ich mich auf einige Bemerkungen über die altfranzösische Litteratur. Gedichte zur Ehre Marias, Gebete an sie gerichtet, Legenden über ihr wunderthätiges Eingreifen zugunsten ihrer Verehrer sind hier überaus zahlreich. Unter den Sammlern der letzteren ist für die allgemeinen Legenden Gautier de Coinsy der hervorragendste; sein in zahlreichen Abschriften seit dem 13. Jahrhundert verbreitetes Sammelwerk „Miracles de la Sainte Virge" ist zuerst von Louis Racine, dem Sohne des Dichters, in den Mémoires de l'Académie des Inscr. etc. (T. XVIII, p. 357) beschrieben, dann eingehend

---

[1]) In Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte 1818, III, S. 465—554 (betr. Marienverehrung das., S. 514 ff.).

[2]) Nomenclator Marianus, in Th. Raynaudii S. I. Marialia, Opp. T. VII, p. 347 sq. [Lugduni 1665].

[3]) Polyanthea Mariana, in l. XVIII distributa, op. Hippol. Marraccii . . . Coloniae Agripp. 1683. Die Zahl der berücksichtigten Autoren beträgt über 250.

von P. Paris im 6. Bande des „Manuscrits français de la Bibl. du Roi (p. 311—320) behandelt worden und liegt jetzt gedruckt vor. Unter den Sammlungen mehr lokaler Art — in die natürlich doch auch viele jener allgemeineren Aufnahme gefunden haben — nenne ich die „Miracles de Notre Dame de Chartres", von Jehan le Marchant aus dem Lateinischen übersetzt, teils weil sie zu den reichhaltigsten Sammlungen aus dem 13. Jahrhundert gehören, teils weil Chartres einen der frühesten Mittelpunkte für die Marienverehrung gebildet und die dort gepflegte Devotion auch jene absonderliche Ausgeburt der Phantasie gezeitigt hat, deren wir zu Anfang unserer Darstellung (S. 7) gedachten.

Und ähnlich ist es auch mit der in Deutschland entstandenen Predigtlitteratur des späteren Mittelalters. Das Material, welches da vorliegt, ist nicht unbeträchtlich. Manches freilich ist noch nicht zugänglich 'gemacht. Allein die bedeutenden Sammlungen ältester deutscher Predigten, sowie die lateinischer in Deutschland entstandener Predigten bieten sämtlich Material aus unserm Bereiche dar. Daß hier die Feste Marias wieder in erster Linie Anlaß boten zur homiletischen Darstellung ihrer hervorragenden Verdienste und soteriologischen Stellung, wird nicht Wunder nehmen. So findet sich in den von Grieshaber herausgegebenen Predigten [1]) die beliebte an den „Transitus" sich anlehnende Erzählung von Marias Tod und Himmelfahrt zu dem die letztere feiernden Feste — ganz in Übereinstimmung mit der Darstellung, welche wir in der Legenda aurea fanden. In den durch Hoffmann von Fallersleben in den „Fundgruben" (I, 70) aus der Wiener Hofbibliothek veröffentlichten Festpredigten tritt mehrfach das Lob Marias in den uns schon bekannten Formen in den Vordergrund. So in n. 7, n. 11 u. a. [2]). In dem Kelleschen „Speculum" sind mehrere solcher Marienfest-Predigten, und zwar auf Ascensio (nicht Assumptio), Purificatio und Nativitas Mariae zu finden. Unter

---

[1]) Ältere noch ungedruckte Sprachdenkmale rel. Inhalts. 1842.

[2]) Diese Beispiele sind von Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, S. 162 ff. ausgehoben, auch das so anstößige von dem sittenlosen jungen Kleriker, den das mechanische Hersagen des Ave Maria errettete.

den von Dr Leyser herausgegebenen „Deutschen Predigten des 13. und 14. Jahrhunderts" (1838) sind auch solche in Nativitatem und in Assumptionem Mariae, die letztere ihrem Stoffe nach ganz aus den uns bekannten Quellen entnommen. Auch in der Basel-Weingartner Sammlung (Handschrift der Kgl. Bibliothek in Stuttgart), welche teilweise von Pfeiffer (Übungsbuch S. 182 ff.) und von Wackernagel (Altd. Predigten S. 66 ff.) veröffentlicht worden sind, findet sich eine Festpredigt „Von der Auffahrt Unserer Frau", eine „Von der Geburt Unserer Frau" und noch eine dritte Marienpredigt, welche die Pflanzung des Paradieses, Gen. 2, als Text hat [1]). Auch Hermann von Fritslar (Ausgabe von Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I, 1845; vgl. dazu Preger, Mystik II, 103 ff.) hat in seinem aus älteren Bearbeitungen geschöpften „Heiligenleben" selbstverständlich Festreden bzw. Betrachtungen auf Marienfeste: Unser vrowen tac alse si emphangen wart (S. 17—20); unser vrowen tag lichtmesse (S. 79—83); unser vrowen tac clîben (Maria Verkündigung S. 109—113); di hochzît unser l. vrowen alsô si zu himele fur (S. 177—180); di hochzît von unser vrowen geburte (S. 196—198) — das sind die Feste, die er berücksichtigt hat. Die Stelle unter den Vertretern der deutschen Mystik, wie Pfeiffer sie Hermann zuerkannt, wird man ihm wohl lassen, auch wenn etwa die von ihm selber gewählte Bezeichnung „miser homo" = Einer der „Armen Leute" und anderes vielleicht mit Recht benutzt werden sollte, um ihn einer eben jetzt sehr in Beachtung genommenen oppositionellen Partei des Mittelalters zuzuschreiben; auffallend aber könnte es scheinen, daß auch der Mystiker hier dem allgemeinen Zuge des Zeitalters folgt und Maria, die ihm doch keineswegs Vermittlerin des Glaubenslebens sein kann, feiert — wenn nicht eben Hermanns Plan die Berücksichtigung ihrer Feste neben den übrigen Heiligenfesten gebieterisch forderte. Wie sehr übrigens einer der letzten mystisch Beeinflußten, Thomas a Kempis, den mariolatrischen Geist seiner Zeit hat, zeigt sich dem Leser seiner Schriften

---

[1]) Noch weitere macht Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, S. 202 a. E., S. 205, 206 namhaft.

sofort (vgl. Mensinga III, S. 130 ff.). Daß nun die in Deutschland wie überhaupt in der abendländischen Kirche unumgänglich gewordenen Lob- und Festpredigten auf Maria auch in der Sammlung von Homilien des Cäsarius von Heisterbach, die dieser 1224 zu verfassen begann — so schon die zweite in der Reihe. „Auf den Namen Maria" — vertreten sind, daß sie in „Socci Sermones de tempore et de Sanctis" wiederkehren, wird um so weniger Wunder nehmen, da mittlerweile auf dem Gebiete der religiösen Unterweisung und Anregung vermittels der Predigt jener nachhaltige Anstoß durch die Bettelorden erfolgt war, welche in richtiger Erkenntnis der Sachlage gerade den Gedanken der Marienverehrung als brauchbarstes Werkzeug für ihre Zwecke zu verwerten suchten.

Nicht als ob die Orden der Franziskaner oder Dominikaner die ersten gewesen wären, welche sich dieses Werkzeugs bedienten. Vielmehr haben die Cisterzienser zuerst einerseits ihre Gemeinschaft speziell unter den Schutz der Jungfrau Maria gestellt und anderseits auch schon ein angeblich von jener selbst verliehenes Kleidungsstück, den heiligen schwarzen Gürtel, als Zeichen und Pfand dieser besonders engen Beziehung zu ihr aufgewiesen und eingeführt. Es ist gewiß nicht bloßer Zufall, daß gerade derjenige, welcher im 12. Jahrhundert am meisten für die Verbreitung der Marienverehrung gewirkt, welcher in Lobliedern, Predigten und Abhandlungen Maria vor anderen gepriesen hat, der h. Bernhard war, dem auch der Cisterzienserorden sein rasches Aufkommen und seine außerordentliche Blüte zu verdanken gehabt.

Der h. Gürtel und seine erfolgreiche Verwertung in diesem Orden ist nun im Karmeliterorden durch die „Vision" des Simon Stock und ihre Ausbeutung noch weit überboten worden. Unter den Visionslegenden, welche bestimmt waren, dem Marienkultus Vorschub zu leisten und ihn zu befestigen, haben wir oben schon (s. S. 233) der angeblichen Überweisung des Skapuliers an diesen Karmelitergeneral Erwähnung gethan. Wenn dort bemerkt wurde, daß bei dieser Gelegenheit zum erstenmal handgreiflich das Interesse eines der neu gegründeten religiösen Orden gegenüber den anderen hereinspielt, so zeigt ein Blick auf die weitere Geschichte

des Karmeliterordens, mit wie richtigem Takte sein sechster General gerade dasjenige Moment für den Orden herausgegriffen und fruchtbar gemacht hat, was dazu angethan war, diesem die Volksgunst in den weitesten Kreisen zu gewinnen und zu sichern. Übrigens ist die Fabel von der Überreichung des Skapuliers an den um die Mitte des 13. Jahrhunderts an der Spitze des Ordens stehenden Stock schwerlich früher als im Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden. Inzwischen wurde die Konkurrenz der Orden gerade auf dem Gebiete der Marienverehrung eine außerordentlich lebhafte. Eine ganze Reihe von Ritterorden, die sich, dem Minnedienst eine geistige Richtung gebend, in besonders enger Beziehung zu Maria zu setzen suchten, wurde nach und nach gegründet. Eine Beziehung von Rittertum und Mariendienst trat zwar noch nicht, wie manche meinen, bei und in der Stiftung des Ordens der Deutschherren zutage (1190); denn wenn diese in ihrem vollen Titel den Namen Marias führen, so rührt das daher, daß ihr Haus in Jerusalem den Namen Hospitale S. Mariae Virginis trug — nach der Übersiedelung freilich erscheint gerade dieser Orden in Preußen als der Maria besonders ergeben. Neben ihnen weist das 13. Jahrhundert wie auch die folgenden eine große Zahl von eigentlichen Marien-Ritterorden auf. In Frankreich den Sternorden, Confrères de St. Audun (gestiftet 1351); der von der Mariendistel, gestiftet durch Ludwig von Bourbon. In Spanien den von der Lilie (1317); den von Sta. Maria de Mercede (1223); als ältesten aller den von Calatrava (1170). In Portugal den von Sta Maria de Evora (1147). In Italien den von Sta. Maria gloriosa (1233), sowie den savoyischen Annunziaten-Orden (1362).

Aber weit bedeutsamer für die religiöse Gesamtentwickelung war es, daß auch bald nach ihrer Stiftung die beiden großen Bettelorden, die der Franziskaner und Dominikaner, sich dieses Gebietes bemächtigten. Wie der Karmeliterorden der eigentliche Marienorden für den östlichen, so wurden diese beiden die Marienorden für den westlichen Teil der abendländischen Christenheit. Es ist sehr bezeichnend, zu beobachten, wie diese Bettelorden sich der Mittel zu religiös-kirchlicher Einwirkung, welche in der mariolatrischen Richtung beschlossen sind, bemächtigen und bedienen. Wenn

Franz von Assisi seine Gemeinschaft gerade in der Marienkirche (Portiuncula) stiftete und den Stiftungstag auf S. Maria de Angelis verlegte: wenn der große Ablaß, mit dem man jeglicher Konkurrenz zu trotzen wußte, seinen Namen von jener Marienkirche bekam; wenn schon bald die Sage verbreitet wurde, Maria selbst habe den Ablaßbrief des Ordens besiegelt [1]); wenn die Franziskus-Legenden mehrfach eine enge persönliche Beziehung des Heiligen zur Maria herauszustellen suchen, so hat das alles seine bestimmte Abzweckung. Und doch läßt sich erkennen, daß nach dieser Seite hin noch viel mehr und viel bewußter von dem Stifter des Dominikanerordens gearbeitet worden ist: denn der Spanier Guzman hat, wie später sein Landsmann Loyola, sich und sein Werk ganz der Maria geweiht. Bei Franziskus bleibt doch für die religiöse Grundstimmung seine innige persönliche Beziehung zu Jesus maßgebend, und sein Leben zeigt das auf Schritt und Tritt, wie ja auch übertreibende Verehrung begeisterter Schüler im Unverstand ihn zu einem zweiten Jesus hat machen wollen. Aber bei Dominikus überwiegt das mariolatrische Moment alle anderen: der Rosenkranz ist gewissermaßen das Symbol seiner Stiftung geworden, und in richtigem Gefühl davon, wo der religiöse Schwerpunkt der ganzen Einrichtung zu suchen, hat die spätere Ordenstradition nicht nur dessen Einführung, sondern auch die des „Ave Maria" überhaupt als eines allgemeinen Gebetes dem h. Dominikus — freilich ohne Grund — zuschreiben wollen. Nichts ist bezeichnender dafür, als die Legende von der Vision des h. Dominikus, welche Antonius von Siena in der Vitae Patrum Ord. S. Dom. (fol. 46) mitteilt. „Einst sah der Heilige den Herrn Jesus im Himmel sitzen und Maria, in ein himmelblaues wie Saphir schimmerndes Gewand gekleidet, zu seiner rechten Hand. Rund umherblickend bemerkte er aus allerlei Nationen geistliche Väter, die durch Stiftung von religiösen Orden oder von Klöstern dem Herrn geistliche Söhne und Töchter geboren hatten. Nur von seinen eigenen Ordenssöhnen sah er keinen einzigen. Darüber beschämt und be-

[1]) Ubertino de Casali und Bischof Theobald von Assisi bei Gieseler II Abtl. 2, S. 374.

trübt blieb er fern stehen und weinte. Als er dann aber auf ein Zeichen der h. Jungfrau hin näher trat, wurde er von Christus gefragt, warum er weine. Als er den Grund gesagt, fragte ihn Christus, ob er wohl gern seine eigenen geistlichen Söhne im Himmel sehen möchte. Da er nun ein gar herzliches Verlangen darnach bezeugte, legte der Herr Christus seine Hand auf die Schulter seiner Mutter und sagte ihm, daß er ihr seinen Orden anbefohlen habe. Darauf schlug Maria ihr Gewand auf, das weit genug war, um das ganze himmlische Jerusalem zu umfassen [1]); und unter dieser Schutzdecke der Sicherheit und Gottseligkeit erblickte er, den verborgenen Ratschluß des Himmels schauend, eine unzählige Menge von Brüdern seines Ordens unter der Obhut eines besonderen Schutzes und umfaßt von den Armen einer besonderen Liebe. So wandte sich seine Betrübtheit in Freude: er fiel nieder und dankte dem Sohn Gottes und derjenigen, welche ihm in besonderem Sinne Mutter sein wollte." Wie nun der Dominikanerorden und sein Stifter sich ganz besonderen Schutzes der Jungfrau Maria rühmte, so hat derselbe für Maria eine ganz neue Obliegenheit und einen neuen bezeichnenden Titel, den der Expugnatrix Haeresium erfunden — veranlaßt zunächst dadurch, daß die „Ketzer" allerdings ihre Stimme auch gegen die Auswüchse der Marienverehrung erhoben und an denselben teilzunehmen sich weigerten.

Dem Dominikanerorden kommt auch, zwar nicht die Erfindung, aber doch die umfassende Einführung und erfolgreiche Ausbeutung des sogenannten Rosenkranzes zu. Man versteht darunter, wie schon bemerkt, eine mit Kügelchen versehene, nach Dekaden abgeteilte Betschnur, welche zur Abzählung der herzusagenden Ave Maria und Paternoster dient. Wie das „Ave" an sich, so ist auch der fleißige Gebrauch des Rosenkranzes auf jedem Wege den nach Garantieen der Heilserweckung begierigen Gläubigen empfohlen worden: spezielle Ablässe machen denselben unmittelbar nach dieser Seite hin fruchtbar; zahlreiche Legenden, von besonderer Beihilfe berichtend, welche den Rosenkranzbetern durch Maria zuteil gewor-

[1]) Vgl. Jes. 6, 1: „Ich sah den Herrn sitzen auf einem Thron."

den, spornen zur Nacheiferung an, und eine eigentümliche Einrichtung, durch welche das Abbeten systematisiert und eine zu überraschenden Ergebnissen führende Teilung der Arbeit auch auf diesem Gebiete herbeigeführt wurde, — nämlich die Rosenkranz-Bruderschaften — ist von dem Dominikanerorden ausgegangen. Im Orden hat man später, ohne den angeblichen Verdiensten des Stifters um die Einführung des Rosenkranzes zu nahe treten zu wollen, doch einen andern, den schon erwähnten Alanus de Rupe, als Hauptbeförderer dieser Devotion angesehen. Auf dem Titelblatte des Coppensteinschen Werkes (s. oben S. 225) sehen wir den h. Dominikus, wie er den Baum des Rosariums gepflanzt hat, und neben ihm Alanus, der denselben begießt: im Hintergrunde rechts die Scharen der erlösten Dominikaner, links arme Seelen im Fegfeuer, denen Engel noch in die Qual hinein die rettenden Rosenkränze reichen.

Unter diesem Aushängeschilde, der Maria in ganz besonderem Maße anbefohlen zu sein, trieb der Dominikanerorden seine Propaganda erfolgreich. Bei der ungeheuren Ausdehnung, welche er bald gewann, gestaltete es sich geradezu zu einer Lebensfrage für ihn: die Ergebenheit und das Vertrauen auf alle die Erleichterungen und Sicherungen der Heilsgewinnung, welche er darzubieten hatte, in den weitesten Kreisen auch des bürgerlichen Lebens wach und damit die stete Opferwilligkeit in diesen lebendig zu erhalten. Das war um so mehr die Grundlage für seine Existenz, da ihm als Bettelorden die Erwerbung von Grundeigentum und Renten untersagt war und die etwa überschüssigen Mittel zu anderen Zwecken verwendet werden mußten. Da nun der Orden der Franziskaner, sowie die anderen Bettelorden genau in der nämlichen Lage waren und vom Ende des 13. Jahrhunderts an bei dem steten Anwachsen die Existenzfrage immer schwieriger zu lösen wurde, so entstand eine maßlose Eifersucht zwischen diesen Orden, und alle Mittel schienen gut, um den Gegner aus dem Sattel zu heben. Daher überbieten sich die Chroniken der einzelnen Orden in Erzählungen von Gunstbeweisen gerade Marias speziell an ihre Angehörigen, und ausdrücklich fügen sie bei, daß diese Gunstbezeugungen auch solchen zuteil werden, welche nicht alle Pflichten und Rechte des Mönches oder der Nonnen, sondern nur die des

sogenannten „dritten“ Ordens auf sich genommen hätten, oder die gar nun, wie sich das im 15. Jahrhundert herausbildete, einer der „Bruderschaften“ des betreffenden Ordens angehörten, sich ihm überhaupt geneigt und wohlthätig erwiesen hätten.

Die Einrichtung des Rosenkranzgebetes erhielt nämlich ihren Abschluß durch die Stiftung der Rosenkranz-Bruderschaft, welche im Jahre 1425 durch den Dominikaner Jakob Sprenger in Köln vollzogen worden ist. Auch diese ging aus dem Bedürfnisse, den Orden als treuesten Verehrer der Maria erscheinen zu lassen, hervor. Sie stellt zugleich eine der wenigen in Deutschland aufgekommenen Formen der Marienverehrung dar — wenn sie freilich auch im Grunde nichts ist als die Anpassung einer schon sonst üblichen nicht spezifisch deutschen Einrichtung — der religiösen Bruderschaft — auf das vorliegende Bedürfnis.

Über Entstehung und Bedeutung der Rosenkranz-Bruderschaft geben drei offizielle Dokumente Aufschluß, welche u. a. in dem „Libellus perutilis de fraternitate SS. et Rosario B. Mariae V.“ [1]) des Johann Lamsheim, welcher Regularkanoniker in Kirchgarten bei Worms war, abgedruckt sind (c iiij ff.). Zunächst ein Schreiben des Legaten Alexander von Forli, datiert von Köln, 19. März 1476, welches die Approbation und Konfirmation der Bruderschaft und die ihr zunächst zugewiesenen Indulgenzen enthält. Ausgehend von der Notwendigkeit, mehr als alle Heiligen die ruhmreiche Mutter Gottes zu verehren, erklärt der Legat, daß er schon um deswillen geneigt sei, diese „per fratres ordinis Praedicatorum in Colonia nuper . . . instituta fraternitas“ zu fördern, daß er aber noch besonders durch die Bitte des Kaisers Friedrich III. dazu veranlaßt werde, von der ihm verliehenen Vollmacht Gebrauch zu machen und einen Ablaß von 100 Tagen zu gewähren „dictae fraternitatis confratribus et consororibus in quinque prae-

[1]) Der genaue Titel dieser 1495 in Mainz gedruckten Schrift lautet: „Libellus perutilis de fraternitate sanctissima et Rosario beate marie virginis fratris Johannis de Lamssheym Canonici regularis in Kirssgarten prope Uuormaciam (a ii — d iiij). Vgl. Panzer II, 134. Ein Exemplar derselben in der Münchener Universitäts-Bibliothek.

cipuis b. Mariae festivitatibus sc. annuntiationis, visitationis, assumptionis, nativitatis et purificationis . . quotiens per se vel per alium rosarium b. Virginis, quod 50 Ave Maria cum 5 Paternoster continet, legerint vel legi fecerint"; 40 Tage soll erhalten, war am Sonnabend oder am Tag vor einem Feste oder an einem Feste dem Absingen des „Salve Regina" an dem Altar, vor welchem die Bruderschaft gestiftet worden, beiwohnt.

Darauf folgt in der Schrift des Lamsheim eine Bulle Sixtus' IV. über den nämlichen Gegenstand (Pastoris aeterni vices, vom 30. Mai 1478), welche das älteste päpstliche Dokument über das Vorhandensein und die erste Verbreitung der Kölner Bruderschaft darstellt . . . cum itaque in ecclesia domus Ord. Praed. Colon. sit quaedam confraternitas utriusque sexus fidelium . . cujus fratres et sorores tribus diebus cuiuslibet hebdomadae orationem dominicalem XV et angelicam salutationem CL vicibus omnibus tribus diebus . . ad honorem ejusdem beatae Virginis . . dicere consueverint; ac extra civitatem Coloniensem in aliis locis sint complures ejusdem confraternitatis confratres et sorores etc. Diese Bulle erweitert die frühere Ablaßspende ganz bedeutend: hat der Legat für die verlangte Leistung nur je 100 bzw. 40 Tage Nachlaß des Fegfeuer-Aufenthaltes zugesagt, so bietet der Papst hier jedem Mitgliede der Bruderschaft „qui orationem dominicam et angelicam salutationem dixerint modo premisso in singulis nativitatis, annunciationis et assumptionis festivitatibus" nicht weniger als 7 Jahre und 7 Quadragenen (à 40 Tage) Ablaß an. Eine fernere Bulle des nämlichen Papstes aus dem Mai 1479 setzt auf Ansuchen des Herzogs Franz von Bretagne und seiner Gemahlin für das Herbeten von je 50 Rosenkränzen 5 Jahre und 5 Quadragenen Ablaß fest. Und eine weitere „Confessio gratiarum Innocentis VIII.", die freilich nicht in der üblichen feierlich verbrieften Form vorliegt, sondern nur auf Angabe des Dominikanergenerals Bartholomäus von Comacchio beruht, läßt diesen Papst am 13. Oktober 1484 bei Gelegenheit des Generalkapitels der Dominikaner „vivae vocis oraculo omnibus qui sunt et erunt in fraternitate Rosarii et dicunt per hebdomadem psalterium

b. M. V., plenariam omnium peccatorum remissionem semel in vita et semel in mortis articulo“ zu erkennen. Sie ist 1520 durch Leo X. in einer Bulle bestätigt worden.

An diesem Beispiele sehen wir, wie die von Rom aus verheißenen Privilegien mehr und mehr sich steigern: von der unter apostolischer Autorität erlassenen, verhältnismäßig geringen Konzession des Bischofs von Forli im Jahre 1476, sind wir hier nach 8 Jahren schon zur Verheißung völligen Ablasses unter sehr leicht zu erfüllenden Bedingungen — man braucht nur der Bruderschaft beizutreten und jede Woche einen Marienpsalter abzubeten — gelangt. Kein Wunder, daß da alle Welt trachtete, sich diese Gnadengabe zu sichern, daß allerorten Rosenkranz-Bruderschaften emporschossen! Und wie wußten die Interessenten den Vorteil der Teilnehmerschaft auch sonst noch hervorzuheben. Es liegt mir ein derselben Zeit wie das obige angehöriges Bruderschaftsbüchlein vor, „continens in se maximas utilitates, quam fraternitatem quicunque devote servaverit, impossibile est eum damnari quia Maria mater gratiae cum defendet“ — wie es auf dem Titel heißt [1]). Das erste Kapitel enthält eine Exhortatio in rosaceae coronae fraternitatem. Die Bereitschaft und Befähigung Marias zum Heile ihrer treuen Verehrer zu wirken, wie diese in der lebhaftesten Weise ausgemalt wird — nam sine ea nihil possumus, sine ea miseri sumus, sine ea in praecipicia Aetnae declinamus — soll zum Beitritt auffordern. Die Rosenkranz-Bruderschaft hat unerschöpfliche Schätze, an denen jeder teilnehmen kann; sie ist dem Acker im Evangelium gleich, in welchem jener Schatz verborgen wird, und wer sich nur einschreiben läßt und den Rosenkranz in der vorgeschriebenen Weise hersagt, nimmt an allen Gnaden teil. Diese Gnaden und Vorteile werden im zweiten Kapitel geschildert; es sind ihrer zehn, und sie werden als

[1]) Incipit liber fraternitatis rosaceae corone ad honorem b. v. Marie et ad salutem hominum editus . . . (Sign. A ii — C iij). Exemplar der Münchener Universitäts-Bibliothek. Genauere Zeitangabe über das Erscheinen fehlt — aber da schon „innumerabiles theutones, britones, galli, vascones, itali“ als Teilnehmer genannt werden, so muß schon einige Zeit seit Stiftung der Bruderschaft verflossen gewesen sein.

so bedeutend und umfassend geschildert, daß dadurch alle sonstigen irgendeinem Orden oder irgendeiner Einrichtung zugesetzten Privilegien in Schatten gestellt und überflüssig gemacht werden [1]. So mag denn auch das 3. Kapitel „De excellentia huius sacrae confraternitatis“ stolz davon ausgehn, daß diese Bruderschaft die ausgezeichnetste von allen sei, wegen der alle Heiligen überragenden Patronin und der schon zahllosen Teilnehmer unter allen Nationen; dann die vorteilhafteste, weil jeder einzelne an den Gebeten aller participiert, auch deshalb, weil man sich bei etwaigen Verfehlungen gegenüber dem, was die Bruderschaft fordert, nicht auf Schuld, sondern nur auf Strafe verpflichtet hat; dann weil es leicht ist, auch für Arme und Kranke, Teilnehmer zu werden, da der Beitritt ohne Zahlung erfolgt; endlich weil jedes Mitglied auch noch an den jährlichen Gedächtnismessen für alle Zeiten participiert, welche die Dominikaner in Köln viermal zugunsten der Teilnehmer zu halten sich verpflichtet haben.

Indem ich den übrigen Inhalt des Büchleins, welches die Steigerung der Marienverehrung nach allen Seiten hin sich zur Aufgabe macht, auf sich beruhen lassen, greife ich nur noch ein Kapitel (das 14.) heraus, weil in der dort gegebenen kurzen Erklärung des Ave Maria der Stand der Mariolatrie am Vorabend der Reformation sich in besonders charakteristischer Weise abspiegelt. Schon der Anfang ist höchst erstaunlich: Es ermahnt uns der h. Paulus und sagt: „Grüßet Maria, die viel an euch gethan hat“ (!). Dann folgt die Einzelerklärung: Ave: Est nempe triplex ve, sc. ve culpae, ve miseriae, et ve poenae — a quibus benedictam virginem immunem novimus remansisse. Maria: hoc est nomen, cujus virtute purgantur culpae, poenae remittuntur, justitiae acceptantur, divinae sententiae mitigantur, est nomen cujus virtute salvantur justi, reparantur angeli, laetantur caeli. Adeo ut nihil sit in coelo et terra jucundum quod non hujus sacri nominis virtute fuerit

---

[1] Ich habe diese „zehn höchsten Güter, welche dem Menschen in der Bruderschaft vom Rosenkranz zuteil werden“, in meiner Ausgabe von Luthers Schrift an den Adel (1884), S. 107 mitgeteilt.

insignitum. Und so geht die Erklärung der einzelnen Bestandteile weiter, bis zu dem, was damals noch den Abschluß des „englischen Grußes“ bildete, nämlich bis zu den Worten: et benedictus fructus ventri tui Jesus.

In diese Zeiten der heftigsten Konkurrenz fiel nun eine Frage hinein, welche vielleicht bei ruhigerer Entwickelung nicht über die Wände der Schule hinausgedrungen sein möchte, jetzt aber, als Panier hüben und drüben aufgepflanzt, den ganzen angehäuften Zündstoff der gegenseitigen Eifersucht zur Explosion brachte. Ich meine die nach der Art der Bewahrung Marias vor der Erbsünde. Diese Frage ist, wie sich unten zeigen wird, vorherrschend im praktischen Interesse ausgebeutet worden. Aber ihrer Natur nach gehört sie doch zu denjenigen, welche die Mariologie im engeren Sinne betreffen, nämlich die Entwickelung der Lehre von ihrer Person, und so mag ihr denn schicklich eine kurze Orientierung über dasjenige vorangehen, was seit dem 12. Jahrhundert auf diesem Felde erstrebt und erreicht worden war.

Wie sehr für die weitere seit Anselm von Canterbury (vgl. oben S. 219) sich vollziehende Entwickelung der Marienverehrung Bernhard von Clairvaux nnd Albertus Magnus von Bedeutung waren, ist schon herausgestellt worden. An farbenreicher Schilderung ihrer Herrlichkeiten kommt ihnen kein Scholastiker gleich; auf die Popularisierung der so gesteigerten Verehrung war ihr Vorgehen von durchschlagendem Einflusse. Allein für eine weitergehende oder auch nur eine das Vorhandene zusammenfassende Lehrbestimmung kommt ihre Thätigkeit weniger in Betracht: will man nach dieser Seite hin auf festen Boden kommen und ans Licht stellen, was denn in der Blütezeit der Scholastik die eigentliche Lehre von Maria war, so ist es erforderlich, einen Schritt weiter zu gehen und den „Engel der Schule“, den h. Thomas von Aquin, zu befragen. Da ist es nun bezeichnend — und der neueste Darsteller der Mariologie des Aquinaten [1]) sucht vergebens die Bedeutung dieser Thatsache abzuschwächen —, daß von jenem eine ex pro-

[1]) Morgott, Dr. Franz, Die Mariologie des h. Thomas von Aquin, Freiburg 1878.

fesso mit unserem Gegenstande sich beschäftigende Schrift nicht existiert. Sie „findet sich nicht an einem Punkte, sondern ist in seine (!) zahlreichen Werke zerstreut“; „die Grundlagen aber werden behandelt im dritten Teile der theologischen Summa und in dem entsprechenden Kommentare zum dritten Buch der Sentenzen; dazu kommen noch die Parallelen in der Summa c. gentes und einigen kleineren Werken, wie namentlich dem „Compendium Theologiae“ und die einschlägigen Stellen in den biblischen Kommentaren. Will man nun in Kürze eine Gesamtübersicht der Mariologie des Aquinaten gewinnen, so mag man zu der Schrift von Morgott greifen; sie ist fleißig gearbeitet, leidet aber an dem Fehler, daß nicht immer scharf die Scheidung hervortritt zwischen dem, was des Verfassers und dem was des Thomas Meinung ist, ja, an dem noch schlimmeren, daß der Verfasser in seine Darstellung alles hineinflicht, was später Mariologen an Übertreibungen geleistet haben. Für unsern Zweck, bei dem es nur darauf ankommt, die Lehrentwickelung, soweit wie sie auf die Weiterführung der Marienverehrung Einfluß gehabt hat, heranzuziehen, genügt, was die Schrift bietet.

Es ist nach unserer früheren Darlegung erklärlich, daß bei Thomas, als dem ersten Vertreter der mittelalterlichen Theologie, der Hauptnachdruck zunächst auf die Erörterung der Frage fällt, in welcher Weise Maria dem Erlöser den Leib zubereitet habe, an dessen eigenartige Beschaffenheit das Heil der Welt geknüpft sein sollte. Thomas behandelt die Frage u. a. eingehend in dem dritten Teile einer erst jüngsthin (1877) bekannt gewordenen Abhandlung De pluralitate formarum [1]) und kommt dort zu dem Schlusse, daß Maria aus ihrem jungfräulich reinen Blute den Stoff bereitet habe, der für den Leib des Herrn, welcher vermittels der hinzutretenden Wirksamkeit des h. Geistes gebildet werden konnte, aufs vollkommenste disponiert war; sie „gab den Leib Christi nicht in actu, aber in potentia“, d. h. nicht den wirklichen Leib, wohl aber den disponierten Stoff (materia proxima) desselben. Dadurch, daß bei der nun folgenden thatsächlichen Bildung des

[1]) Aufgefunden von Uccelli und zuerst gedruckt in der Zeitschrift La Scienza e la Fede; sodann separat (Bologna 1877).

Leibes Christi der h. Geist die Stelle des nämlichen Prinzips innehatte, wird die wahre Mutterschaft Marias nicht in Frage gestellt, aber es wurde die Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit ermöglicht. So die die früheren Entwickelungen zusammenfassende Lehre des Thomas über diese doppelte Bestimmtheit der Maria als Mutter und Jungfrau. Wie in diesem, so unterscheidet sich Thomas auch in dem zweiten hier in Betracht kommenden Hauptlehrstück (Maria als *θεοτόκος*) nicht von seinen Vorgängern in der Scholastik, auch nicht von den späteren Griechen: nur daß er die die Würde Marias nach dieser Seite hin konstituierenden einzelnen Momente, welche von den letzteren insbesondere in „begeistertem Redeschwunge" (Morgott S. 36) oder auch mit überladenem Schwulste gefeiert wird, in seiner Art dialektisch entwickelt. Daß Thomas dabei trotz aller Steigerung der Verehrung der Maria wirkliche *λατρεία* nicht zuerkennen will, sondern nur eine *ὑπερδουλεία* [1]), ist selbstverständlich — bedauerlich nur, daß auch er verabsäumt, klar zu machen, wie das theologisch nicht geschulte Denken den Unterschied fassen, wie das Volk vor dem Hineinverfallen in die *λατρεία* bewahrt werden soll.

Welch eine „Fülle der Gnaden" nun aus der einzigartigen Würde Marias hervorgeht, das in den höchsten Worten zu preisen wird auch ein Thomas nicht müde; aber es berührt den Überschwenglichkeiten seiner Vorgänger gegenüber doch wohlthuend, daß er mehrfach Veranlassung nimmt, ausdrücklich darauf hinzuweisen, Maria sei nur das Mittel, nicht der Quell der Gnade, nur der Durchgangspunkt, nicht die Ursache unseres Heils [2]).

Es ist selbstverständlich, daß Thomas der Maria auch die übrigen Prädikate, wie er sie in der kirchlichen Tradition seiner Zeit und der nächstvorangehenden Jahrhunderte vorfindet, auch seinerseits beilegt: so vor allem das der Jungfräulichkeit auch nach der Geburt Jesu und für die ganze Zeit ihres Lebens, wobei dann freilich doch von ihm wie auch von jenem behauptet wird, die Ehe

---

[1]) Vgl. Summa III, qu. 25 a. 5 u. a. St.

[2]) Einige Stellen hat Morgott S. 54 zusammengebracht. Man könnte ihre Zahl leicht vermehren.

zwischen ihr und Joseph sei doch ein matrimonium perfectum gewesen [1]). Und wie stellt Thomas sich in der Frage nach der angeblichen Himmelfahrt Marias? Auch auf diese Frage antwortet er nur gelegentlich, ja ausweichend — in der Summa III, qu. 27 a. l. c. beruft er sich auf das angebliche Zeugnis des Augustinus: „Sicut Augustinus in sermone de assumptione ipsius Virginis rationabiliter argumentetur, quod cum corpore sit assumpta in coelum (quod tamen Scriptura non tradit [!]), ita etiam rationabiliter argumentari possumus, quod fuerit sanctificata in utero [2]).

Absichtlich habe ich eine andere Frage, die sich hier erhebt, nämlich die nach der „Conceptio immaculata“ bis zuletzt verspart. Zwischen den Dominikanern und Franziskanern war dieselbe streitig geblieben. Bekanntlich herrschte in der Hauptsache Einverständnis: daß Maria dem sonst allgemein gültigen Gesetze der Befleckung durch die Erbsünde entnommen gewesen, hielt man beiderseits fest. Eine Differenz trat erst da zutage, wo es sich um den modus und den Zeitpunkt, an welchem jene Bewahrung praktisch geworden sei, handelte, der große Lehrer des Dominikanerordens läßt nun den göttlichen Akt, wodurch die Bewahrung herbeigeführt sei, erst nach geschehener Konzeption eintreten, während seine Gegner schon den Moment der Konzeption mit unter die Wirksamkeit jenes göttlichen Aktes stellen, weil sie nur so die völlige Sicherheit gegen eine Übertragung der Marias Mutter ja anhaftenden Erbsünde hergestellt glauben [3]). Das ist die ganze Differenz! Und doch — welche wüsten, leidenschaftlichen, das Kirchen-

[1]) Die sophistische Ausführung dazu s. Summa III, qu. 29 a. 2 c.

[2]) Eine andere Stelle: Expos. in Salut. Ang. in fine (op. 6).

[3]) Seit alten Zeiten und seit 1854 wieder mit Vorliebe sind die größten sophistisch-theologischen Kunststückchen produziert worden, um zu erweisen, daß Thomas in dieser Frage im Grunde genau dasselbe gelehrt habe wie seine Gegner. Aber die Dominikaner seiner und der späteren Zeit haben das besser gewußt; es ist noch ein Rest von Augustinismus hier kräftig, der die ganze menschliche Natur als verderbt ansieht und nur für einen die Ausnahme statuiert sehen will — Christus. Wer sich für die angedeutete Equilibristik interessiert, mag bei Morgott S. 67—95 nachlesen, wo auch weitere Litteratur verzeichnet steht.

wesen eines ganzen Jahrhunderts von Grund aus erschütternden Kämpfe hat diese Lehrdifferenz hervorgerufen oder genauer gesagt, an den Tag gebracht! Die ganze Summe von Neid und Eifersucht, welche sich in den entarteten in ihren niedrigsten und darum stärksten Interessen bedrohten großen Bettelorden aufgehäuft hatte, gewann hier greifbare Gestalt. Es ist die gefährlichste Waffe, welche die Franziskaner gegen ihre Feinde zu schwingen vermögen, wenn sie dieselben bei dem Volke, das natürlich ganz urteilslos solchen Fragen gegenübersteht, verdächtigen wegen angeblichen Mangels an Devotion gegen Maria. Und wie haben sie diese Waffe benutzt! Es war leicht, dem großen Haufen weiszumachen, daß das Dogma in der Fassung des Thomas der Maria weniger Ehre erweise und eine geringere Heilsgarantie in sich schließe, als das der „unbefleckten Empfängnis". Daraus ergab sich dann eine ganze Reihe von ferneren Schlüssen von selbst: wer Maria nicht die volle Ehre erweist, kann nicht ihr bevorzugter Schützling sein — ergo fallen alle dahin zielenden Angaben der Dominikaner in sich zusammen, womit denn auch für den Laien das spezielle Interesse schwindet, sich in besonders enge Beziehung zu dem Dominikanerorden zu setzen und sich die Teilnahme an dessen angeblichen Vergünstigungen zu sichern. So ergiebt sich denn, daß die Frage der „unbefleckten Empfängnis" keineswegs eine bloß dogmatisch-theoretische gewesen ist, sondern einen sehr wichtigen praktischen Anhalt bieten konnte und geboten hat, um zur Bekämpfung des durch seinen Lehrer gebundenen Dominikanerordens verwertet zu werden.

Indem wir bis zu diesem Punkte vorgedrungen sind, halten wir inne. Die Studien zur Geschichte der Marienverehrung, welche wir in ihren Hauptresultaten dem Leser dargeboten haben, sind zunächst durch das Bedürfnis veranlaßt worden, eine genaue Einsicht in den Stand der Marienverehrung gegen den Schluß des Mittelalters hin zu gewinnen. Bei dieser Gelegenheit ergab sich die Notwendigkeit, weiter und weiter zurückzugehen, endlich bis zur Untersuchung der ersten Anfänge der Lehre von Maria und zu der frühesten Gestaltung ihrer Verehrung. In den protestantischen

dogmengeschichtlichen Kompendien ist äußerst wenig Befriedigendes darüber enthalten, und irgend brauchbare monographische Arbeiten fanden sich nicht vor; auch die Ausbeute in katholischer Litteratur war mit einer Ausnahme (v. Lehners Marienverehrung) dürftig. So mußte denn das ganze weite Gebiet selbständig durchackert werden, und indem ich den Pflug vorläufig außer Thätigkeit setze, bin ich mir wohl bewußt, wie viele der aufsteigenden Fragen, die ich bei der hier strenge gebotenen Kürze nur im Vorbeigehen habe berühren können, eine eingehende Behandlung verdienen würden.

2.

Das spezifisch Hebräische im Buch Hiob.

Von

D. P. Kleinert.

Wohlbegründet ist es im Gesamteindruck des Buches Hiob, daß mit der allgemeinen Auffassung auch die wissenschaftliche Behandlung desselben unwillkürlich dahin neigt, den Seiten des Buches mit Vorliebe nachzugehen, welche es mit den großen Erscheinungen anderer Zweige der Weltlitteratur in Beziehung setzen. Zu nahegelegt ist durch die bewußte Anlehnung des Dichters die Parallele des Faust, als daß sie irgendjemand entgehen könnte. Dasselbe gilt von der Gestalt, welche schon das Mârkandeya-Purâna [1]), noch mehr aber das neuere Volksdrama der Inder [2]) der vedischen

[1]) Vgl. die Übersetzung von F. Rückert in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft 1859, S. 103 ff.

[2]) Vgl. Schlottmann in der Deutschen Zeitschrift von Th. Schneider 1850, S. 178 ff. Die Abhängigkeit der hier vorgeführten Gestalt der Hariscandrasage vom alttestamentlichen Buch Hiob markiert sich m. E. auch in dem speziellen Zuge, daß das dem letzteren spezifisch eigentümliche Bild von der

Mythenfigur des Hariscandra gegeben hat. Nach anderer Seite hin hat G. Baur[1]) das Buch Hiob mit Dante's göttlicher Komödie eingehend verglichen. Reicher noch und vielleicht unmittelbarer einleuchtend würden sich die Vergleichungspunkte ergeben, wenn der mächtige Gedankengehalt, den die größten unter den griechischen Dramatikern in die alten Stoffe der Promethee und der Ödipodee, und den der größte mitteldeutsche Epiker in das Gefäß der Parcivalsage hineingelegt hat, auf die Berührungen mit unserm Buch hin analysiert würde.

Ja je weiter der Umblick, desto zahlreicher mögen die Parallelen begegnen. Nicht bloß die wunderbare Stimmung des Buchs, der Kontrast zwischen der Herrlichkeit der Schöpfung und dem Weh in der Menschenseele weckt in jedem menschlichen Empfinden verwandte Saiten, sondern ein Hauptnerv, wenn nicht der Hauptnerv des Buchs ist ja doch ein allgemein menschliches Problem. Nicht zwar das des Faust, noch auch das des Hariscandra oder Dante's, sondern die Frage, wie sich die Erfahrung der menschlichen Geschicke mit der Annahme einer göttlichen, also in ihrer Art vollkommenen Weltregierung verträgt: das Problem der Theodicee. Soweit die Erfahrung reicht, daß Gerechte leiden und Frevler Glück haben — und sie ist universell — soweit ist Möglichkeit und Anlaß gegeben, daß das Problem unsers Buches den Geist eines denkenden Dichters erfülle und zur dichterischen Lösung anreize.

Aber eben weil die Erfahrung allgemein, wird die wesentliche Charakteristik des jedesmaligen Lösungsversuchs nicht im Stoff, sondern in der Art der Ausführung liegen. Daß nun diese in unserm Buch einen spezifisch-hebräischen Charakter trage, wird von der wissenschaftlichen Behandlung des Buchs nicht eigentlich in Abrede genommen. Die früher häufigen Versuche, dem Buch eine persische Physiognomie abzulesen, sind verstummt. Und während der

---

Staude im Sumpf Hiob 8, 11 hier übernommen und — allerdings in sehr veränderter Richtung — weiter ausgeführt ist. S. 179^b, Z. 5. 6; S. 180^a Z. 1. 2.

[1]) In dieser Zeitschrift 1856, S. 583 ff.

evidente Kosmopolitismus des Buchs Koheleth neuerdings der Annahme einigen Schein hat verleihen können, als sei dasselbe ein Resultat stoischer und epikureischer Einwirkungen in die hebräische Litteratur [1]), hat, so viel ich sehe, niemand den Versuch unternommen, aus der mannigfachen Gedankenberührung des Buchs Hiob mit Theognis eine analoge Beeinflussung seines Verfassers durch diese ältere Phase griechischer Denkart wahrscheinlich zu machen. Da die chronologischen Schwierigkeiten, die diesem Versuch entgegenstehen, kaum viel drückendere sind als bei Koheleth, so wird der Grund in dem starken Eindruck der nationalen Besonderheit und Wurzelechtheit des Buchs gefunden werden müssen. Dieser Eindruck aber bleibt stillschweigend vorausgesetzt, wird nicht zu deutlichem Bewußtsein erhoben. Und doch scheint es der Mühe wert, ihn auf bestimmte Umrisse zu bringen. Sowohl im Interesse des genaueren Verständnisses des Buchs, als in dem einer genaueren Erkenntnis der alttestamentlichen Religion und Chokhma muß es von Wert sein, eine klare Vergegenwärtigung derjenigen Züge anzustreben, in denen der spezifisch hebräische Charakter des Buchs sich manifestiert. Vollkommen würde das freilich nur in einer Behandlung des ganzen Buchs geschehen können, welche von Vers zu Vers den Gedanken wie dem Ausdruck eingehend folgte. Die folgenden Ausführungen begnügen sich, die Aufmerksamkeit auf einige Hauptpunkte hinzulenken.

Wie sorgfältig der Dichter des Hiob das Kolorit einer uralten Zeit durchgeführt hat, in welcher Erscheinung und Begriff eines Gottesvolkes noch nicht vorhanden sind, welcher die an Moses angeknüpfte Ausbildung der kultischen und sozialen Verfassung noch unbekannt, in welcher der Name Jahve noch nicht zum geläufigen Bekenntniszeichen der Nationalreligion geworden ist; wie bewußt er die Männer, welche er über die höchsten Dinge redend einführt, mit Namen und uralten Herkunftstiteln bezeichnet, durch welche sie als Ussiter, Edomiter, Temaiter, als Angehörige nicht israelitischer, sondern aramäischer und altarabischer Volksstämme charakterisiert werden: doch kann ein Dichter von dieser Tiefe des Gemüts, zumal

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1883, S. 761 ff.

ein Dichter des Altertums, nicht anders als mit seinem Volke leben. Und so zittert durch die ganze Dichtung die schmerzliche Bewegung über schwere Ängstigungen der Gegenwart, unter denen ein Volk seufzt, der Reflex auf Katastrophen, welche nach der Darstellung selbst und nach der Berührung derselben mit anderweiten, geschichtlichen und prophetischen Schilderungen des Alten Testaments nirgend anders gefunden werden können, als in den zerschmetternden Schlägen, welche mit der Zerstörung Jerusalems und mit der Verödung des Landes durch Nebukadnezar ihr Ende fanden. Oft genug begegnen die Stellen, wo anstatt der Klage des vom Aussatz Geschlagenen über sein persönliches Wehe plötzlich die nationale Klage hervorbricht, wie wir sie bei den Propheten jener Zeit und in den Klageliedern zu vernehmen gewohnt sind. „Gott hat mich hingestellt zu einem Völkerspott", klagt Hiob 17, 6; „seine Schützen kreisen um mich her, zu Hauf kommen seine Scharen und schütten den Angriffswall wider mich, schlagen das Lager auf um mein Zelt", Kap. 16, 13 f.; 19, 12 u. s. f. Zugegeben, diese Wendungen, hergenommen von Krieg, Belagerung, stürmender Eroberung ließen überall die Möglichkeit offen, sie als Bilder des Angriffs der Krankheit zu deuten, die Hiob zu erdulden hat, und der Schreckgebilde, von denen seine Seele geängstet wird: woher die Wahl gerade dieser Bilder, wenn sie nicht als Wirklichkeiten ringsum den Horizont erfüllen und dadurch dem Dichter nahe lagen, dem Leser sofort verständlich waren? Nur eine Zeit allgemeiner Verzweiflung prägt für schwere Eindrücke so schneidenden Ausdruck wie Kap. 9, 23 f. Kaum eine andere Zeitlage, als die eben beschriebene, giebt Schilderungen wie Kap. 12, 14—25; 24, 2 ff. 22 ff. das volle Licht einleuchtenden Verständnisses; nur wenn zur individuellen die nationale Auffassung hinzutritt, wird die Bedrohung der Redegegner mit dem Gericht einer Schwertentscheidung Kap. 19, 27 durchsichtig. Mag immerhin die Erwähnung eines Einfalls der Casdim Kap. 1, 17 nach einer Seite hin sich dem urzeitlichen Kolorit der Darstellung einreihen lassen, sofern nämlich Raubzüge der mesopotamischen Fürsten in den Westen auch aus jener Urzeit in der Erinnerung der Geschlechter lebten Gen. 14: doch bleibt es Zeichen einer anderen Zeit, daß diese Mesopotamier nicht mit

den alten Namen, sondern mit dem Namen Casdim genannt werden, der zum geläufigen Sprachgut erst mit der Neige des siebenten Jahrhunderts geworden ist. Und in dieselbe Richtung weist es, wenn in der Rede Hiobs die Freunde plötzlich zu Repräsentanten der umwohnenden Völker werden, denen gegenüber er den ganzen Stolz Israels ausspricht, und die nun seine Plagegeister geworden, Kap. 30, 1 ff.

So in die Augen springend ist das Hereinwirken nationaler Gedanken und Stimmungen in den individuell gehaltenen Vorwurf der Dichtung, daß auf Grund dieser Wahrnehmung ein alter Einfall Hermann v. d. Hardts neuerdings nicht ohne Schein der Berechtigung zu einem ganzen Buch hat ausgesponnen werden können [1]. Der Einfall nämlich, daß das Buch Hiob nichts anderes sei, als eine durchgeführte Allegorie: Hiob kein Mann, sondern ein Symbol des Volkes Israel, das ins Elend des Exils begraben wird. Die Durchführung dieser Allegorie, der sich neuestens auch Lagarde — (in seiner Rezension der Hallischen Probebibel) — angeschlossen, scheitert ja, um von vielen anderen zu schweigen, schon an der Schilderung, in welcher Hiob sein vergangenes Leben überblickt und dasselbe vor Gott rechtfertigt, Kap. 29. 31: die ganze Schilderung verläuft in individuellsten Zügen und konkretestem Detail, das nur mit äußerster Gewalt in allegorische Symbolik hineingezwungen werden könnte. Man kann in den Faust allerlei hineininterpretieren, um den Helden des gigantischen Buchs als eine Inkarnation und schließlich als eine Allegorie des deutschen Volksgeistes zu charakterisieren, und man wird doch, wie richtig der Inhalt der Interpretamente für sich genommen sein mag, mit denselben höchstens ein unbewußtes Thun und Können, nicht aber das bewußte Wollen des Dichters getroffen haben. Nicht anders verhält sich's mit diesen Allegorieen zum Hiob. Aber sie wären nicht möglich gewesen, wenn nicht das Buch spürbar die Erdfarbe des nationalen Bodens, auf dem es gewachsen, und den düstern Reflex seiner Entstehungszeit an sich trüge. Zu der Nachweisung, die Riehm [2]) be-

---

[1]) L. Seinecke, Der Grundgedanke des Buchs Hiob. Clausthal 1863.

[2]) In Rudelbachs Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche 1866, S. 304 ff.

treffs der Priorität von Spr. 10—24. Jes. 19 geliefert, gesellt sich die von **Barth** bezüglich der Abhängigkeit von Spr. 1—9 und einer Reihe von Psalmen, um die Datierung des Buchs in die Epoche von 600—580 zu unterstützen. Die oft gehörte Behauptung, daß die Jeremiasklage Jer. 20, 14 ff. eine Reproduktion von Hiob 3 sei, sollte man dagegen nicht ins Feld führen. Sie steht im Widerspruch mit den Gesetzen psychologischer Möglichkeit. Gewiß, Jeremia ist ein gelehrter Prophet und liebt in seinen Prophetieen mit überkommenem Gedankengut zu schalten. Auch das möchte zu sagen sein, daß eine genaue Durchforschung seiner deutlich an den Psalmen gebildeten Diktion zur Fixierung desjenigen Psalmenvorrats, an dem er sich gebildet, der historischen Behandlung der hebräischen Lyrik reelleren Gewinn eintragen würde, als die Auslieferung derselben an den Zwang unsicherer Pentateuchhypothesen. Aber die bearbeitende Wiedergabe vorgefundener Sachgedanken giebt noch keinen Schluß auf den Ausdruck persönlicher Empfindungen, und die Stilbildung an lyrischen Mustern ist nicht identisch mit dem Ausschreiben ganzer Gedichtstrecken. Daß der Prophet, dem inbezug auf Intensivität und Tiefe des Gefühls höchstens Hosea, inbezug auf dichterische Anlage höchstens Habakuk nahe kommt, zum Ausdruck der schmerzlichsten und wahrhaftesten Bewegung seiner wunden Seele einer pathetischen Entlehnung aus anderweiter Dichtung sich habe bedienen müssen oder auch nur können, noch dazu des Plagiats einer Klage, welche Hiob selbst als die irren Worte eines Verzweifelten bezeichnet, Kap. 6, 3. 26: das anzunehmen ist nicht bloß eine Unbilligkeit gegen Jeremia, sondern auch gegen den guten Geschmack und das gesunde Urteil. Wogegen die Annahme, daß die schneidigen Klänge, mit denen Jeremia Kap. 20, 14 ff. wirkliches Seelenleid ausspricht, von dem Dichter nachgehends zu der großartigen Elegie Hiob 3 ausgebaut sind, den Vorzug des sofort Einleuchtenden hat. Wollte man erst moderne Maßstäbe zum Verständnis des Alten heranziehen, so würde sicher Jeremias nicht nach Analogie eines Halbbildlings zu beurteilen sein, der mehr scheinen möchte, als er ist, und daher seine

---

1) Beiträge zur Erklärung des Buchs Hiob. Leipz. 1876.

Empfindungen in Anleihen aus Schiller ergießt; sondern es würde zu sagen sein, daß das abgebrochene Stück Jer. 20, 14 ff. mit nichts so viel Ähnlichkeit hat, als mit einer Studie zu Hiob 3. Vorschnell wäre es, aus diesem Sachverhalt den Schluß zu ziehen, Jeremia sei selbst für den Dichter des Hiob zu halten. Vorschnell war es auch, wenn Bunsen die Autorschaft dem Schüler Jeremias, Baruch, zuweisen zu können meinte. Aber das läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß die Annahme, das Buch Hiob muß in der Zeitlage Jeremias und unter den geistigen Auswirkungen dieses großen Propheten entstanden sein, durch ihre innere Evidenz über kurz oder lang allen anderen Datierungen das Feld abgewonnen haben wird.

Mit diesen Erörterungen über die Entstehungssituation unseres Buches sind wir allerdings über die Peripherie der Aufgabe noch nicht hinausgekommen. Treten wir der Substanz des Buches näher, so erhellt zunächst dieses, daß der religiöse Grund und Boden, in welchem die Dichtung durchgehends wurzelt, der spezifische der alttestamentlichen Religion ist. Nur die Farbe der Zeit und der Institutionen ist altertümlich: die Gedankenwelt des Buches ist in ihren konstitutiven Begriffen überall bedingt durch die nämlichen Positionen, welche in der Prophetie und Lyrik des Alten Testamentes uns entgegentreten. Gottes Einheit und Einzigkeit, seine Allmacht, Lebendigkeit, Persönlichkeit stehen nicht nur außerhalb aller Diskussion, sondern bilden für dieselbe die durchgängige Voraussetzung. Mit den Reden des Freunde stehen die Hiobs auf der Grundlage des nämlichen Schöpfungs- und Offenbarungsglaubens, der aller Besonderheit alttestamentlicher Religion das charakteristische Grundgepräge giebt. Die Neigung, die Züge einer skeptisch zerwühlten Gegenwart in die großen Schriftwerke des Altertums hineinzulesen, hat auch beim Buch Hiob neuerdings mehrfach dazu geführt, es nicht als ein Denkmal alttestamentlicher Religion, sondern der radikalen Skepsis begreifen zu wollen [1]). Es

[1]) Nach Merx (Das Gedicht von Hiob, Jena 1871) sogar als ein Denkmal des „Nihilismus“, S. XII. Doch ist das wohl nur ein Vergreifen im Ausdruck, ähnlich dem, wenn Merx seine Erörterungen auf S. XXXI—XXXIII

genügt, dagegen auf charakteristische Stellen, wie Kap. 10, 8—12 u. ä., namentlich aber auf Kap. 26 hinzuweisen, wo Hiob auf der Höhe des Sieges über die Freunde ein Bekenntnis seines Glaubens an den Schöpfer ablegt, das an Positivität und Großartigkeit alles von jenen Gesagte überragt. An dem mächtigen Gedanken, durch welchen die alttestamentliche Religion rein auf ihren geistigen Inhalt betrachtet sich den größesten Philosophieen des Altertums ebenbürtig zur Seite stellt, für ein harmonisches Denken die Basis zu legen durch den mit klarer Konsequenz durchgeführten Gedanken der Welteinheit im Schöpfungsgedanken des einen Schöpfers und Weltregenten, hat das Buch nichts abgezogen, vielmehr die Macht und Tragweite dieses Gedankens und seine Unentbehrlichkeit für das menschliche Denken dadurch in noch helleres Licht gestellt, daß es die Schwierigkeiten desselben nicht außer ihm läßt, sondern in ihn hineinbegreift. Auch die Thesis der Freunde, daß alles, was von Erkenntnis Gottes in der Welt sei, nicht durch eigenes Sinnen des Menschen da ist, sondern durch Offenbarung, sei es im Traum, sei es im Nachtgesicht, sei es durch das Lehrwort das die Altvordern empfangen und auf Kind und Kindeskind vererbt haben, wird von Hiob nicht mit einem Worte in Frage gestellt. Und wo er die dringlichste Versicherung seiner Frömmigkeit geben will, thut er's mit einer Wendung, die nur innerhalb der biblischen Religion ihr adäquates Verständnis und ihren Platz hat, Kap. 23, 12, vgl. Kap. 6, 10. Von Skepsis im modernen Sinne des Wortes, von einem Zweifel an den höchsten Realitäten selbst, am Dasein Gottes und einer Weltordnung ist schlechterdings nirgend im Buch die Rede. Was in ihm zum Ausdruck gelangt, ist — um den Kunstausdruck der religiösen Phänomenologie zu gebrauchen — die Anfechtung: nicht ein Zweifel, der von Gott absieht oder absehen zu können glaubt, sondern der überhaupt erst unter der Voraussetzung des Gottesglaubens möglich ist; nicht ein gegenständlicher Zweifel am

---

als „kritische Philosophie" bezeichnet. Wie eine Lösung des Problems des Buches mit den gegenwärtigen Mitteln wirklicher Philosophie anzustreben sein würde, hat mit der kundigen Hand des Meisters Biedermann gezeigt. Vgl. Prot. Kirchenzeitung 1884, S. 1099 f.

Sein des allmächtigen Gottes, sondern eine persönliche Ungewißheit über das Verhältnis des gewiß geglaubten Gottes zu der angefochtenen Seele. Gerade darin liegt das Schreckhafte der Reden über Gott und wider Gott, welche ja freilich in unserm Buch mit einer so durchdachten und furchtbaren Abgründigkeit begegnen wie schwerlich in irgendeinem andern aller Litteraturen, daß der Redende von der Realität und Lebendigkeit Gottes aufs intensivste überzeugt ist, ihn aber für seinen Feind hält. „So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entrissen“, Kap. 27, 2. Es würde kein aussichtsloses Unternehmen sein, an Aufbau und Durchführung des Buchs aufzuweisen, daß auch dies zu den schriftstellerischen Absichten des Dichters gehört hat, die praktische Wahrheit darzustellen, wie der Glaube, die Tapferkeit und Stete des vertrauenden Gemüts eine Macht ist, auch die finstersten Anfechtungen siegreich zu überwinden: das ganze Buch eine Exposition zu dem mächtigen Worte, das auf seinem Entscheidungspunkte von Hiob ausgesprochen wird: „aber der Gerechte hält seinen Weg fest, und rein an Händen nimmt er zu an Kraft“, Kap. 17, 9.

Inbetreff des theoretischen Spezialproblems, das im Buch erörtert wird, wirft allerdings Eliphas den suchenden Gedankengängen Hiobs Kap. 15, 17—19 die Bemerkung entgegen, daß die Theorie der adäquaten Vergeltung, welcher Hiob nicht beipflichten kann, die Lehre der Väter sei, herstammend aus einer Zeit, wo noch nicht fremde Berührungen die Reinheit des frommen Denkens getrübt. Eliphas bezeichnet dadurch das Problem der Theodicee als unlängst erst in Diskussion getreten, und dazu stimmt die Gestalt der älteren Sammlung in den Sprüchen, welche sich thatsächlich von den Fragstellungen unseres Buches noch unberührt zeigt. Aber daß, einmal ins Denken hineingetreten, diese Frage nicht bloß den Dichter unseres Buches beschäftigt, sondern einen Brennpunkt im gesamten religiösen Denken Israels gebildet hat, beweisen die anderweiten echt israelitischen Erörterungen desselben: die didaktisch-chokhmatischen in Ps. 37. 49. 73 und schließlich im Koheleth; die lyrisch-prophetischen in Ps. 22. 69.

Immerhin: hier ist der Punkt, wo sich uns die Hauptfrage stellt. Die Behauptung, daß der Charakter des Buchs ein spezi-

fisch hebräischer, spezifisch alttestamentlicher sei, wird sich entscheidend legitimieren müssen in der Aufzeigung des Gesichtswinkels, unter den es sein Problem stellt und unter dem es die Lösung desselben unternimmt. Es sei gestattet, um den Gegenstand unserer Denkweise näher zu bringen, ein Gedankengebilde arischen Ursprungs vermittelnd einzuschieben. Zwischen der sinnlichen Welt und dem Reich der Ideen steht dem Plato das Reich der Formen; zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Philosophie, die es mit den Ideen zu thun hat, das Gebiet der mathematischen Wissenschaft. Das Mathematische hat teil an der sinnlichen Welt, da es die Formbestimmtheit aller Dinge in Zahl und Maß zum Gegenstand hat; es hat als ein Geistiges, das in der Materie nicht begriffen ist, teil auch an der Ideenwelt; es hält beide zusammen. Wie bei Plato das Reich der Formen zwischen der sinnlichen und der Ideenwelt, in welcher die Idee des Guten den Dominat hat, so steht zwischen den Naturreligionen, die den religiösen Trieb an die erscheinenden Dinge festheften und zwischen der vollkommenen Geistesreligion des Christentums, deren Gottesbegriff den Gedanken des absolut Guten in Wesenheit übersetzt, die alttestamentliche Religion, in deren Gottesbegriff die Idee des Maßes und der formenden Ordnung den Grundzug bildet. In vornehmster Geistigkeit stellt sie sich allen heidnischen Versinnlichungen des Göttlichen gegenüber. Wie fein charakterisiert in unserm Buch der Dichter diesen Schritt zur Höhe, wenn er der Wahrheit von der maßsetzenden Gewalt Gottes über die Welt das eine Mal — dem Kolorit der Urzeit gemäß — im Munde des Menschen noch die mythische Einkleidung geben läßt, daß Rahab, die Personifikation der tobenden Meeresbrandung, durch Gottes Arm und Einsicht gefällt sei, Kap. 26, 12, das andere Mal aber, im Munde Gottes selbst, die nämliche Wahrheit auf den nackten geistigen Ausdruck der Erklärung göttlichen Machtwillens bringt, Kap. 38, 10. 11. Anderseits wiederum ist das Sinnliche und Geistige aufs engste zu verbinden ein wesentliches Charakteristikum alttestamentlicher Religion: innere Frömmigkeit und äußere Belohnung, innere Gottesoffenbarung und äußere Wunder erscheinen in unlöslicher Verknüpfung. Geist ist Gott, unsichtbar und unabbildbar, aber in Feuer und Wolken geschehen seine

Offenbarungen; Sünde der Menschen sucht sein Gericht, aber unter Erdbeben und Hagel, Gewitter und Sturm leidet die geängstete Natur, die vom Fluch mitbetroffene Erde unter diesen Gerichten mit. Gegenüber den spärlichen Streifblicken des Neuen Testamentes auf die sichtbare Schöpfung, seiner energischen Richtung auf die religiöse Phänomenologie im Menschenherzen, wie mächtig wallt der Strom der Naturbetrachtung, der Preis der Wohlordnung in der Schöpfung durch das Alte Testament! Weil die Ordnungen des Landbaus am unmittelbarsten und durchgängig von diesem Naturwalten Gottes diktiert sind, findet der Prophet in ihnen den sichersten Fingerzeig für das Verständnis der Regierungswege Gottes im Völkergeschehen, Jes. 28, 23—29. Und um für die Vollkommenheit dieser Regierung dem durch sein fragmentarisches Wahrnehmen verwirrten Menschengeiste Bürgschaft zu geben, läßt Gott jene Rede der Natur, die nach Ps. 19, 5 ungesprochen und ohne Worte ist und doch von einem Tage dem andern und von einer Nacht der andern zugerufen wird, Wort und Ausdruck gewinnen, Hiob 38—41.

Zahl und Maß sind die Prinzipien einer religiösen Weltauffassung, die sich auf diesen Boden stellt. Wenn der an Moses und Plato zugleich gebildete Verfasser des Buchs der Weisheit Kap. 11, 21 sein Bekenntnis über die Schöpferthätigkeit Gottes in dem Wort zusammenfaßt: „du hast alle Dinge geordnet mit Maß, Zahl und Gewicht“, so wird man mit gleichem Recht sagen können, das sei eine Zusammenfassung alttestamentlicher Gedanken, wie daß es eine Auswahl von solchen kosmischen Gedanken Platos sei, welche dem Hebräer die kongenialsten waren. Die Welt erscheint unter diesem Gesichtspunkt als ein großes Bauwerk, dessen mächtige Risse vor dem Blicke Gottes stehen, und so in den Weltstoff hineingewirkt sind und fortgehend ins Weltgeschehen hineingewirkt werden; und die Weisheit Gottes ist die Summe dieser architektonischen Gedanken der Weltgestaltung und Weltordnung. Als solche heißt sie an der berühmten Stelle Spr. 8 — ohne deren Voraussetzung Hiob 28, 27 unverständlich sein würde — der Baumeister, der von Ewigkeit her vor Gott sein gestaltendes Spiel entfaltete.

Sich übertragend aber auf das Gebiet des Geschehens in der sittlichen Welt gewinnt diese kosmische Grundanschauung die Bedeutung, diese ebenfalls unter den Gesichtspunkt des Mathematischen, der genauen Bestimmung von Form und Gleichgewicht zu stellen: unter den Gesichtspunkt der Rechtsordnung. Vertrag, בְּרִית ist die Grundform, unter welcher das Alte Testament das Verhältnis zwischen Gott und Mensch begreift. Über den Opfertieren, also in aller solennen Form ist am Sinai nach Ex. 24, vgl. Ps. 50, 5 dieser Vertrag geschlossen: „Rechte“ heißen die Satzungen dieses Bundes Ex. 24, 3. Ps. 81, 5; 19, 10. Durch die ganze Gesetzesbildung hin symbolisiert die Herrschaft der heiligen Zahlen 10, 7, 3 den Dominat der Wechselbeziehung zwischen Maß und Recht, und wo an der Scheide zwischen altem und neuem Hebraismus der Prophet Hesekiel in der Einsamkeit der Gefangenschaft seine Gedanken über die Zukunft des Gottesstaates ausdenkt, da spielen in seinen idealen Aufrissen Gold und Silber eine geringe Rolle, aber den Geist der zerstörten Vergangenheit, die er in seinem Innern wieder aufbaut, krystallisiert er in der genauesten Durchführung von Symmetrie und Proportionalität. Sünde ist dem Alten Testament Rechtsbruch, die Sühne derselben vertragsmäßig festgestellt; dem Halten des Vertrags entspricht der Lohn, der Verletzung die Strafe. Der Gott, der über der Natur als Gott des Maßes waltet, waltet über dem ethischen Kosmos als Gott des Rechts, des geordneten Maßes und Äquilibriums, kraft dessen der Nichtigkeit des Bösen die Nichtigkeit des Erfolgs (Hiob 15, 31), dem Schaden des Bösen das Leiden des Thäters entspricht, und ebenso der Realität des Guten die Realität seines Erfolgs (תּוּשִׁיָּה Hiob 5, 12; 11, 6), dem Nutzen desselben das Wohl seines Thäters. Die צֶדֶק Gottes, das normale Verhalten, das Rechtmäßige, überall dem gerechten Maß entsprechende, kurz die Gerechtigkeit ist die Gestalt göttlichen Weltwaltens, welche der Mensch in seiner Sphäre nachzubilden hat. Auf der Zedek Gottes ruht das Vertrauen des Frommen und seine Sicherheit, Ps. 7, 9 f. 18; 48, 11. An ihm selber aber wird gesucht, daß er der eignen Zedek sicher sei, des Verhaltens, das der Gottesordnung seinerseits entspricht, Ps. 7, 9; 18, 21: er soll תָּמִים sein, am Vollmaß der ihm ge-

stellten Forderung nichts vermissen lassen, dann wird er sein Ergehen musternd nichts zu vermissen finden, Hiob 31, 6; 5, 24 [1]).

In diesen Boden pflanzt unser Buch sein Problem hinein, hier ist die Arena des Streits. Um die Weisheit, um die Gerechtigkeit Gottes dreht es sich: wie diese zu denken, wie sie als Gewißheiten des Glaubens festzuhalten seien gegen die Widersprüche der Erfahrung. Beide Gesichtspunkte, wie sie der Sache nach zusammenhängen, sind in der Dichtung innig zusammengeflochten. Aber für das Verständnis ist es unumgänglich, sie auseinanderzuhalten. Die Frage um die Weisheit, wie sie im Buch entgegentritt, ist schlechterdings eine theoretische: kann der Mensch die Weisheit, den vollen Weltplan Gottes erkennen? Die Frage um die Gerechtigkeit ist dagegen in der Hauptsache eine praktische: ist's Thatsache, daß dem Rechtverhalten des Menschen ein Unrechtverhalten Gottes gegenüberstehen kann? Die Lösung der einen Frage liegt im Gedanken, in der Dialektik des Gesprächs; die der andern im Ergehen, im Ver-

---

[1]) Die Frage, unter welchen äußeren Bestimmtheiten der hebräische Geist diese mächtige Richtung auf die Ausprägung seiner Begriffswelt unter den Leitpunkten von Maß und Recht genommen habe, kann hier außer Ansatz bleiben; sie führt in Labyrinthe. Unschwer wäre es, auch diese Richtung unter die Naturbestimmtheit des „Semitischen“ zu subsummieren, und, dem Zuge der Zeit folgend, Haufen von Belägen für die mathematische und juridische Anlage der Semiten aus den Keilschriftmonumenten der semitischen Ur- und Zentralstämme in Mesopotamien zusammenzubringen. Aber wie legendenhaft, ganz außer Ansatz dürften doch auch die Bindungen nicht bleiben, welche einerseits von Plato über Pythagoras nach Äpypten, anderseits von Israel aus eben dahin führen; und wieder andere beziehungsreiche Verknüpfungen öffnen sich durch das merkwürdige Zusammentreffen der altjebusitischen Königsnamen Malkizedek und Adonizedek (Zedek ist mein König, Zedek ist mein Herr) mit der Angabe der hellenisierten Fragmente aus Sanchuniathon, daß צדק und מישור (*Συδὺκ καὶ Μισώρ*) die obersten Potenzen der phönizischen oder kanaanitischen Kosmogonie und Theogonie gewesen seien. Gewiß liegen hier Probleme nicht bloß für Geschichtsphantasie sondern auch für geschichtliche Forschung vor. Aber das Material reicht noch nicht aus, über Hypothesen hinauszudringen. Und für unsern Zweck genügt es, darauf hinzuweisen, daß auch in dieser Beziehung der Monotheismus Israels aus dem, was Naturanlage und geschichtliche Beeinflussung an Volksgabe ihm entgegengebracht haben mögen, etwas Einzigartiges gestaltet hat.

lauf der Begebenheiten. Die eine kann bejaht werden, während die andere verneint werden kann und umgekehrt. Wenn man aus einigen neueren, und zwar gerade aus besonders scharfsinnig eindringenden Untersuchungen über den Gedankeninhalt des Buchs unleugbar den Eindruck der Ratlosigkeit empfängt, so wird derselbe m. E. ganz wesentlich auf das Übersehen jener zwiefachen Verzweigung des Problems zurückzuführen sein, und bei Erwägung derselben würde sich die befremdliche Eile ermäßigt haben, mit der dort das Urteil des „Bankerotts“ sei es über den Gedankenbesitz des Helden im Buch [1]), sei es über die Gedankenkraft des Dichters [2]) oder der Redaktion [3]) proklamiert ist.

Dem Leser hat der Dichter die peinliche Empfindung, mit hineingezogen zu werden in die Ungewißheit des Streites, in edler Kunst erspart durch den vorausgesandten Prolog im Himmel. Es wird da gezeigt, wie im verborgenen Rat Gottes Anlässe schwerer Schickungen vorhanden sein können, welche sich der menschlichen Erfahrung schlechthin entziehen. Nicht die Intrigue des Anklägers bringt die Heimsuchung Hiobs auf die Bahn, sondern Gott selbst ist's, der Kap. 1, 8; 2, 3 das Späherauge Satans auf die Tugend richtet und die Prüfung derselben einleitet. Nicht um eine Wette [4]) handelt es sich zwischen Gott und dem Satan, welche den Frommen zum corpus vile erniedrigen würde, sondern darum, daß es zur Treue Gottes gehört, an die unverbrüchliche Treue des wahrhaft Frommen zu glauben; also um eine Wertschätzung der Menschenseele, welche den Wert derselben über den der ganzen Welt hinaushebt. Weit entfernt, die Weisheit Gottes objektiv in Frage zu stellen, ist Hiobs Leiden in derselben begründet. Aber dem Geprüften selbst ist und bleibt der Plan verborgen: eben darin, daß er sich verhüllt und also mit der Versuchung, den unbegriffenen Gott zu verabschieden, verknüpft ist, liegt ja die Aufgabe für die Treu-

---

[1]) Budde, Beiträge zur Kritik des Buchs Hiob. Bonn 1876. S. 7. 22.

[2]) Merx a. a. O., S. XIII, XVI, XXXI.

[3]) Studer über die Integrität des Buchs Hiob; in den „Jahrbb. f. prot. Theol.“ 1875, S. 688 ff.

[4]) Holtzmann, Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart. Deutsche Worte 1875, S. 209.

bewährung Hiobs. Und was sich zur Diskussion stellt, ist nicht dieses, ob Weisheit Gottes sei, sondern ob sie erkennbar sei.

Die Stellung der Freunde ist die einer willkürlichen Bejahung dieses Problems. Sie meinen, in enger Konsequenz auf der mathematischen Fassung der Weisheit Gottes vorwärtsstrebend, das Leiden Hiobs müsse sich in der Gestalt eines einfachen Rechenexempels erklären lassen. Nach Zahl und Maß wird die Welt regiert, das ist Gottes Weisheit. So folgt, daß aus dem Ergehen auf Erden der einfache Rückschluß auf seine Tugend oder Schuld nach proportionalem Ansatz zu machen ist. Die Weisheit geht auf in der Manifestation der remunerativen Gerechtigkeit. Alle Quellen der Offenbarung werden aufgeboten, diese Konsequenz zu decken: von Eliphas die persönliche Erfahrung, die besondere Offenbarung, die Überlieferung der reinen Gotteserkenntnis der Vorfahren Kap. 4, 7 ff. 12 ff.; 15, 18 ff.; von Bildad die geschichtliche Erfahrung der Geschlechter Kap. 8, 8 ff.; von Zophar der mächtige Eindruck vom Walten Gottes in der Natur, Kap. 11, 7 ff. In den verschiedensten Wendungen wird Hiob nahegelegt, sich ihr anzubequemen: erst mit der leisen Andeutung freundlichen Zuspruchs, mit der Lockung möglichen Vorteils von seiner Nachgiebigkeit, denn mit der apodiktischen Schroffheit der Bedräuung, schließlich mit direkten Anschuldigungen. Wie die Thesis von Anfang an in der Rede der Freunde sich deutlich markiert, so auch die Antithesis in der Gegenrede Hiobs. Nicht die Voraussetzungen leugnet er; weder das Walten und Zumessen des alles Wissenden in den Welt- und Menschengeschicken, noch die Thatsache der überall und auch bei ihm selbst vorhandenen Verschuldung — vgl. vielmehr Kap. 7, 21; 13, 26; 14, 4 —: aber der willkürlichen Konsequenz, daß die Weisheit Gottes sich mit jener Proportion decke, kann er nicht beipflichten, ohne gegen sich selbst zum Lügner zu werden, Kap. 6, 28. Nicht sofort jedoch spitzt sich dieser Gegensatz zu der theoretischen Erörterung der Frage über die Weisheit zu: das geschieht erst durch den Anstoß des dritten Redners Zophar, der direkt auf die Chokhma Gottes hinweist Kap. 11, 6, und indem er ihre Unerforschlichkeit betont, doch zugleich, als wäre sie ihm und den Freunden völlig erkannt und durchsichtig, sein und der Freunde Recht proklamiert, ihre

Maßstäbe auf den Fall Hiobs anzuwenden, und von diesem die Beugung unter diese Anwendung zu fordern, Kap. 11, 12—14. Der Pfeil aber prallt gerade zurück, wie er abgeschossen war. Indem Hiob das kritische Wort (חכמה Kap. 12, 2) sofort aufnimmt, macht er den scharfen Unterschied zwischen der äußerlichen Weisheit der Freunde, hinter der die seinige inbezug auf Quellen und Umfang sicher nicht zurückbleibe Kap. 12, 2 f. 7—10, und zwischen der Weisheit Gottes Kap. 12, 13, welche in der Weltregierung mit so verschlungenen Wegen und so kühnen Paradoxieen entgegentritt Kap. 12, 14 ff., daß es Anmaßung sei, wenn ein Mensch ihrer mächtig zu sein glaube; und daß, wer dies prätendiere, mit Schweigen größere Weisheit bekundet haben würde Kap. 13, 5. Und so vertieft sich durch den Disput hin fortgehend die Position, welche Hiob inbetreff dieser theoretischen Frage behauptet: die thatsächliche Unerforschlichkeit der Weisheit Gottes. Wie er sie schon Kap. 9, 11 kurz formuliert, so kehrt er Kap. 23, 8. 9 nachdrücklich zu ihr zurück, um schließlich in der großen Ausführung Kap. 28 bei ihr auszuruhen. Gewiß ist Gott der Gott des Maßes, und Maß der Grundpfeiler und das Gesetz der Manifestationen der göttlichen Weisheit Kap. 28, 25—27. Aber eben darum zeigt sie sich auch dem Menschen gegenüber als ein einschränkendes und ordnendes Zumessen, nämlich sofern sie ihr Erkennen ihm versagt und ihm die Gottesfurcht und die Meidung des Bösen als das zuständige Maß von Weisheit überweist, Kap. 28, 28.

Herber und eingängiger verläuft der Streit über die Gerechtigkeit, in den Anfängen mit dem vorigen in einer Wurzel zusammenbefaßt. Sofort aber im Eingang formuliert inbezug auf diesen Eliphas das Thema desselben, das in mehrfachen Abschattungen variiert im Munde der andern Freunde, Hiobs, schließlich Gottes selbst wiederkehrt und so gewissermaßen den roten Faden in den Reden des Buchs bildet: Kann der Mensch gerechter sein als Gott? Kap. 4, 17; vgl. Kap. 9, 2; 15, 14; 25, 4 (32, 2); 40, 8. Hat die erste Formulierung bei Eliphas nach der Verkettung der Begebenheiten die Bedeutung einer Rüge gegenüber dem Klageausbruch Hiobs in Kap. 3, so begründet Hiob alsbald das Unmaß seiner Klage mit dem Unmaß seiner Leidenserfahrung,

Kap. 6, 2. Wöge man nach, so werden seine Worte in Proportion gefunden werden zu seinen Leiden, also er in der Gerechtigkeit, nicht aber Gott, der jenes Leiden verhängt Kap. 7, 3, ohne Verhältnis weder zu der Sünde seines Thuns Kap. 6, 10. 29 f. u. ö., noch zu der endlichen Bedeutung seiner Existenz Kap. 7, 7. 12. 16—20; 10, 9 u. ö. Mit gesunder Nüchternheit findet Bildad die Gefährlichkeit der Position heraus, die Hiob hier betreten. Sie liegt darin, daß die Idee des Rechts von Gott getrennt wird; daß Gott selbst, während er doch religiöserweise nur als die höchste Verkörperung dieser Idee zu denken ist, von derselben geschieden und an ihr als einem Höheren gemessen wird Kap. 8, 3; daß Gott und Mensch nebeneinander unter das Maß des Rechts gestellt werden. Und ihm gegenüber gewinnt nun Hiobs Gegenrede jene titanische Wendung, welche Kap. 9 f. sich mit fast erstickender Wucht über den Leser herabsenkt. In der That, es ist unthunlich für den Menschen, Recht fordern zu wollen neben Gott. Aber nicht als ob Gott identisch wäre mit der Idee des Rechts, sondern weil er die absolute Macht in Händen hat und kraft ihrer nach Willkür setzen mag, was als Recht gelten soll; welcher Macht gegenüber dann freilich auch selbst das Recht des Menschen Unrecht werden muß. Von diesem Gedankengange, in dem die Anfechtung ihre Verkörperung gewinnt, gehen alle die grellen Worte aus, die das ganze erste Gespräch (Kap. 4—14) durchzucken: „Ich soll schuldig sein — du hast mich zu deiner Zielscheibe gemacht — du willst mich nicht loslassen — hätte ich unrecht, dann wehe mir; aber auch wenn ich im Rechte wäre, sollte ich mein Haupt nicht erheben dürfen, und ob sich's erhöbe, wie ein Löwe wolltest hinter ihm drein sein und neues Unerhörte an mir thun" u. a. m. Worte, welche das Entsetzen und den gesteigerten Gegensatz der Freunde mit psychologischer Notwendigkeit herausfordern, nachdem dieselben einmal das Gefühl des Mitleidens dahintenlassend sich in die Stellung von Anwälten Gottes gegen die klagende Kreatur hineinbegeben haben. Auf dieser Linie liegt der dramatische Fortschritt in der Entwickelung der Gespräche. Das theoretische Problem kehrt seine praktische Seite heraus, welche nicht weder durchs Erkennen noch durch Verzicht aufs Erkennen, sondern nur durch Thun und Er-

gehen, durch die Selbstbehauptung oder die Niederlage des Glaubens im Kampf wider die Anfechtung und durch die Rechtfertigung oder Verurteilung des Gerichts zur Schlichtung gelangen kann.

Es ist die harte Anschauung eines Volks, das seinen religiös-ethischen Begriffen die entscheidende Formung unter virtuoser Ausbildung des Rechtsgedankens gegeben, unter deren Gesichtswinkel das Problem der Theodicee im Buch Hiob gestellt ist; und ebendeshalb hat die Behandlung des Problems in diesem Buch ihren schneidigsten und einen klassischen Ausdruck gefunden. Unter diesem Gesichtspunkt wird man ein signifikantes Charakteristikum, vielleicht die besonderste und bezeichnendste Eigentümlichkeit unseres Buches darin finden dürfen, daß die ganze Ausführung desselben mit kunstvollster Konsequenz das Schema gerichtlichen Verfahrens innehält. Das Buch, insbesondere die Reden Hiobs wimmeln von juristischen Kunstausdrücken. Es würde einem geübten Juristen, der diese Ausdrücke durch Autopsie der noch jetzt im Orient unter einfacheren Verhältnissen geübten Rechtspflege mit Fleisch zu umkleiden imstande wäre, kaum schwer fallen, aus denselben ein anschauliches Bild des althebräischen Zivil- und Kriminalprozesses zu entwickeln. Zu schweigen von der sehr häufigen Wiederkehr der Ausdrücke für Rechtsstreit, Rechtssache, Gericht und für das behauptete und bestrittene Recht selbst (מִשְׁפָּט, צדק, רִיב) begegnen in reicher Auswahl die Termini für die Citation vor Gericht (הוֹעִיד Kap. 9, 19; בא במשפט Kap. 9, 32; 22, 4; dazu auch בא עד תְּכוּנָה zum Richterstuhl treten Kap. 23, 3, ebenso קֵרֵב Kap. 31, 37; חקר ריב eine Rechtssache in die Hand nehmen Kap. 29, 16; הקְהִיל die Gerichtssitzung einberufen Kap. 11, 10); für die besonderen Fälle, welche zur Kompetenz des Gerichts gehören (עָוֺן פלילי Kap. 31, 11. 28); für die Instruktion des Prozesses (ערך Kap. 13, 18; 23, 4) für die Zeugenaussagen (ענה בְּ Kap. 15, 6; 16, 8; שָׂהֵד Kap. 16, 19; קום ב Kap. 16, 8; היה לְעד Kap. 16, 8; zugunsten jemandes דבר לְ Kap. 13, 7); für die verschiedenen Stadien des kontradiktorischen Verfahrens, wobei neben dem sehr häufigen ענה und neben השיב namentlich der ausgedehnte und mannigfaltige Gebrauch des Verbums הוכיח nebst seinen Ableitungen in die Augen fällt. (Absolut gebraucht bezeichnet das Wort die münd-

liche Führung der Rechtssache im allgemeinsten Sinne, Kap. 15, 3; die Person, zu deren Gunsten gestritten wird, kann dabei mit לְ Kap. 16, 21, die Person wider die gestritten wird, mit אֶל, לְ oder עִם allegiert werden Kap. 16, 21; 13, 3. Wird das Wort transitiv gebraucht, so kann der beigefügte Accusativ sowohl die Sache bezeichnen, die wider jemanden gerechtfertigt (Kap. 13, 15), als auch die, welche an jemand (עַל פ) gerügt wird (Kap. 19, 5) [1]). Dagegen bezeichnet die in den Accusativ gestellte Person das Objekt

---

[1]) Hierher gehört auch die vielgequälte Stelle Kap. 6, 25. Die Schwierigkeit liegt in der Bedeutung des Niphal נמרץ in a. Offenbar muß dieselbe im Hinblick auf die übrigen Stellen bestimmt werden, wo das nämliche Verbum vorkommt: 1 Kön. 2, 8 (Niph.), Mich. 2, 10 (Niph.), Hiob 16, 3 (Hiph.). Dadurch ist von vornherein die Bedeutung „stark, kräftig sein" ausgeschlossen, welche Kimchi und seine Nachfolger, auch Coccejus dem Worte geben, denen auch Schultens („stringentia") und Delitzsch („eindringlich sein") sich angeschlossen haben. Sie versagt an jenen Stellen die Anwendbarkeit. Ebenso aber auch die Bedeutung „süß sein", welche andere Ausleger unter Kombination mit מלץ Ps. 119, 103 dem Worte n. u. St. vindiciert haben (Chald., Raschi, Rosenmüller, Ewald, Hirzel, Schlottmann, Dillmann). Auch damit ist nicht geholfen, wenn durch Vermittelung der Vorstellung des Zärtlichen der Begriff des Süßseins hinübergespielt wird in den des Schwächlichen, Kümmerlichen, Kranken, welchen J. D. Michaelis und Winer der Wurzel vindicieren. Die Kombination ist nicht einleuchtend; und wenn auch im Deutschen „krank" und „kränken" etymologisch zusammenhängen, so folgt daraus keineswegs für alle Sprachen, daß „krank machen" und „kränken" identisch sei. Am allerwenigsten hilft das der Stelle Hiob 16, 3, wo nicht eine deprimierende, sondern eine sollicitierende, reizende Anregung zu zornigen Worten (דברי רוח) im Blick steht: „Was erbitterte dich, daß du antworten mußtest?" Also wird auch in Kap. 6, 25 mit der Bedeutung des Kranken, Elenden (LXX. φαῦλα; Aquila; Merx mit Beziehung auf Hiob, der seine eigenen rechtschaffenen Worte als krankhaft bezeichne; Hengstenberg mit Beziehung auf die elenden Argumente der Freunde) nicht zu operieren sein. Nicht mit syrisch מרע arab. marida ist trotz der nahen Lautverwandtschaft das hebräische מרץ zu kombinieren, sondern nach der Forderung der Stellenzusammenhänge eher mit מר, namentlich aber mit hebr. und syr. מרט, מרק. Die diesen Stämmen zugrunde liegende Bedeutung ist, wie auch in מרה und מרח, die des Reibenden und dadurch Verletzenden. Sofort erhellt von hier aus die Bedeutung des reizenden Erbitterns in Hiob 16, 3; und ebenso deutlich ist der durch Reibung verletzend gemachte, mit gesuchter Verwundung ausgesprochene Fluch 1 Kön. 2, 8. Zu Spr. 20, 30: „Tief einschneidende Wunden bewirkt eine Hinwegreibung mit Bösem, und Schläge

der Rektifikation Kap. 13, 10; 22, 4. Das zugehörige Sachwort תוכחת ist nicht eingeschränkt auf die engere Bedeutung der Rechtsrüge, sondern bezeichnet den ganzen Umfang der Gegenrede im Rechtsverfahren Kap. 23, 4; 13, 6; das Personwort מוכיח dagegen bezeichnet einerseits den, der einem andern gegenüber sich eines Rügeamts annimmt Kap. 40, 2 (parallel יִסּוֹר), aber auch anderseits den, der beiden streitenden Parteien gegenüber die Schlichtung in die Hand nimmt, den Schiedsrichter Kap. 9, 33 f. Das Niphal נוכח endlich umfaßt das ganze Verfahren der gegenseitigen Auseinandersetzung im Rechtswege Kap. 23, 7. In dieser kontradiktorischen Auseinandersetzung trägt man seine Beweisgründe (גַּבִּים Kap. 13, 12) und die Widerspruchsinstanzen (ריבות, תוכחות s. o.) vor; man dringt bis zum Angelpunkt der Schuldfrage שרש דבר Kap. 19, 28; man vernichtet die Argumente des Gegners Kap. 24, 25, muß allerdings aber auch auf das Scrutinium des Richters gefaßt sein Kap. 31, 14. Ebenso wenig fehlt es an Wendungen für die Einschüchterung, die Vergewaltigung, die Bestechung im Rechtsverfahren (Kap. 13, 21; 9, 34; 6, 29. 22), für rabu-

---

ins innerste Herz" schließt sich genau Mich. 2, 8: „dies ist nicht die Ruhe, weil (vgl. Jer. 14, 4) Unreinigkeit, die Verderben wirkt, hinweggerieben wird". (נמרץ ist passivum impersonale, טמאה Accusativ.) An unserer Stelle Kap. 6, 25 hat das Niphal, wie häufig, die Bedeutung eines Passivums der Beeigenschaftung: נמרץ דבר heißt: eine Sache ist durch Reibung schmerzhaft, danach angethan, durch Reibung zu verletzen. Dem entspricht die Auffassung Hitzigs: „Wie schwer kränken die trefflichen Worte." Aber dieselbe befriedigt dem Gedankenzusammenhang nach, der offenbar den Worten der Freunde kein Gewicht zusprechen will, noch weniger wie die vorgenannten. Vielmehr ist darauf zu achten, daß betreffs der Partikel מה das Buch Hiob den Übergang aufzeigt, auf welchem dies Frage- und Ausrufungswort sich in die negative Bedeutung wandelt, die es im Arabischen sehr häufig, im Hebräischen nur selten hat Ew. 325[b]. Die Vermittelung liegt in der Fassung des negativen Ausrufs: „was!" = „wie sogar nichts, wie so gar nicht!" Vgl. Kap. 9, 2; 16, 6; 31, 1, und das charakteristische כַּמָּה wie selten Kap. 21, 19. Diese Bedeutung ist an unserer Stelle Kap. 6, 25 um so angezeigter, als sie eine genau parallele Fassung מה in beiden Versgliedern an die Hand giebt, die sich zugleich dem Gedankenzusammenhang mit einfachster Evidenz einfügt: „Wie so gar nicht verletzend sind Worte der Rechtschaffenheit, aber wie so gar nichts rügt die Rechtsrüge von Euch!"

tistische Advokatie und Parteilichkeit im Rechtsspruch zugunsten jemandes (Kap. 13, 8. 10); für Bürgschaft und Pfand Kap. 17, 3; für das Lösungsverfahren, sowohl das, durch welches man die Anklage gegen jemand rückgängig machen (פדה Kap. 6, 12 f.), als das, wodurch man die ihm zuerkannte Strafe decken kann (כֹּפֶר Kap. 33, 24; 36, 18); ferner für die Polizei- und Untersuchungshaft Kap. 13, 27, vgl. Jer. 20, 2; für das Gnadengesuch Kap. 9, 15. Die Urteilsfällung selbst angehend begegnen neben den häufigen Ausdrücken für Verurteilung und Freisprechung (עקשׁ, נקה, הרשׁיע), für die Zuerkennung eines Erb- und Besitzanspruchs (הנחיל und הוריש Kap. 7, 3; 13, 26) auch solche für die Abfassung des Erkenntnisses Kap. 13, 26, für den Nachlaß gewisser Schuldpunkte (הִשָּׁה לפ מֵעָוֹן Kap. 11, 6, eigentlich „zugunsten jemandes eine Vergessenheit von Schuld hinweg eintreten lassen"), für das Reponieren der Akten und die Erklärung des Erloschenseins Kap. 14, 16.

Und diese Ausdrücke sind nicht zufällig, sie sind die stilgerechten Arabesken einer schriftstellerischen Architektonik, welche die Leitmotive der Darstellung mit Absicht und Bewußtsein daraufhin gestaltet, ihr Problem selbst in der Form eines Prozesses abzuhandeln. Schon dem Prolog im Himmel fehlt der juridische Zuschnitt nicht. Nicht als Oberhaupt gottfeindlicher Mächte erscheint der Satan, sondern als ein berechtigtes Glied unter den Thronstaaten Gottes des Weltrichters; betraut mit der Funktion, auf Erden herumzuschweifen und in der Rolle eines göttlichen Klageanwalts die Sünden der Gottespflichtigen zu beobachten und zur Anzeige zu bringen. (Beiläufig schon dies ein Moment, um jede Herleitung dieser Gestalt aus persischen Einflüssen schlechterdings auszuschließen.) Treten wir aber ins Buch selbst. Hin und her schwankt der Streit zwischen Hiob und den Freunden. Ein Rechtsstreit zwischen ihm und Gott — so sehen die Freunde die Sache an. Sie halten es von vornherein für das Rätliche, daß er Gott die Sache zu Handen stelle, Kap. 5, 8, und ihm gegenüber auf Behauptung des Rechts verzichte — womit sie sofort zugleich in die Stellung von Anwälten Gottes gegen Hiob eingetreten sind, die kraft der Hoheit dieses selbst vindicierten Auftrags sich zu einer Art vorläufigen Tribunals zusammenschließen. Hiob

seinerseits geht auf ihre Grundanschauung mit ganzer Seele ein. Einen Rechtsstreit hat er in der That zu führen, und zwar mit Gott. Alsbald traten an die Stelle der wehmütigen Vorstellungen, mit denen er sich zunächst an Gott wendet Kap. 7, 7—21, die Beschwörungen, die sich trotz Zophars Einspruch Kap. 11, 5 f. durchs ganze Buch hin mit steigendem Nachdruck wiederholen, und in denen er Gott um Austragung dieses Streits anruft, Kap. 9, 35 bis 10, 7; 13, 18 ff.; 23, 9 ff.; 27, 4 ff.; 31, 35 f. Was die Freunde ihrerseits sagen, ihn an seinem Rechte irre zu machen, sei futil, Kap. 6, 25; er habe sie ja auch nicht gebeten, mit irgendwelcher Leistung für ihn einzustehen Kap. 6, 22. Nur das dürfe er verlangen, daß sie, wenn schon einmal sich in Tribunalsweise gerierend, ihn nicht unbesehen verurteilen, sondern die Sache eingehend prüfen, denn mein Recht, „mein Recht hangt daran", Kap. 6, 29. Über den Ausgang sei er gar nicht in Zweifel, wenn nur gerechtes Gericht geübt werde, wenn ein greifbarer, gleiches Recht anerkennender Gegner ihm gegenüberstände, der, ohne ihn einzuschüchtern, sich mit ihm dem Forum eines unparteiischen Schiedsgerichts unterwürfe, Kap. 9, 31 ff. Was die Freunde weiter hiergegen vorbringen, dünkt ihm eine schlechte Advokatie, unwürdig des Gottes, zu dessen Rechtsbeiständen sie sich unbegehrt aufwerfen, und von diesem unmöglich zu billigen, Kap. 13, 7 ff. Auf dieser Stufe schließt das erste Gespräch. Die psychische Phase, die sich mit dem juridischen Rahmen verknüpft, ist der Sache entsprechend tiefe Depression. Das krankhafte Drängen auf den Austrag des Rechtsstreits ist der Revers einer Hoffnungslosigkeit, die in schmerzlichem Verzicht jeden Schimmer einer Aussicht auf Wiederherstellung mit eigenen Händen begräbt, Kap. 14, 18 ff. [1]).

---

[1]) Die schwierige Stelle Kap. 14, 22 empfängt die Direktion ihrer Erklärung dadurch, daß durch den Gegensatz zu V. 21 gefordert wird, gegenüber der Bewußtlosigkeit und Empfindungslosigkeit des Zustandes nach dem Tode müsse hier vom Bewußtsein und Empfinden vor dem Tode die Rede sein. Es sind demnach sowohl in a und b Satzgefüge enthalten, deren Vordersatz durch eine Adverbialaussage gebildet wird: Nur (so lange) sein Fleisch an ihm, hat es Schmerz, und nur (so lange) seine Seele an ihm, hat sie Wehe. Die Konstruktion ist wie Kap. 41, 18: Angehend ihn einer mit dem Schwert,

Einen höheren Weg nimmt das zweite Gespräch Kap. 15—21. Während nämlich die Freunde, welche bis daher auch in den Redeformen gegenüber der Maßlosigkeit Hiobs als Vertreter des Maßes erschienen waren, nun ihrer Erbitterung den Zügel schießen lassen, entwickelt Hiob den bereits vorhin angeschlagenen Gedanken, daß ihre Vertretung Gottes unmöglich die rechte sein könne, nach seiner positiven Seite weiter. Kann aus dem Elend der Gegenwart er die äußere Erfahrung nicht ausstreichen, daß der Gott, dessen Walten er zu fühlen bekommt, ihn behandelt wie man nur einen Feind behandeln würde, so zeugt doch dawider die ganze reiche Erfahrung seines früheren Lebens mit der wieder auflebenden Gewißheit, daß doch schließlich Gott der einzige zuverlässige Freund sei, den ein Mensch habe; und indem jede neue Gegenwrede der Freunde mit neuen Spitzen sein Herz trifft, stärkt sie zugleich diese Gewißheit. Unrecht sei ihm geschehen, und das müsse ans Licht kommen; aber wie soll es geschehen? Hier liegt die mächtige Wende, die Peripetie des Buchs. Getreu dem juridischen Schema hat ihr der Dichter eine Einkleidung gegeben, deren Kühnheit ihn allein als einen Genius ersten Ranges würde erkennen lassen. Nämlich so, daß Hiob appelliert. Nicht bloß von dem Tribunal der Freunde an Gott: schon vorher hat er dies Tribunal meist beiseite liegen lassen und die Rede an Gott selbst gerichtet. Sondern er appelliert von dem Gotte, der in den Finsternissen der Erde um ihn her ist und ihn ängstigt, von dem Zerrbilde Gottes, das die finstern Gedanken der Anfechtung vor seine Augen gebannt haben, an den Gott, den er geglaubt hat von Jugend an; den sein Herz über den Wolken weiß, der trotz alledem das Recht nicht kann untergehen lassen, an dem er nicht zweifeln kann, wenn er an allem verzweifeln müßte. „Mein Antlitz glüht vom Weinen, und über meine Wimpern lagert sich finstere Nacht, obwohl kein Unrecht an meinen Händen und mein Gebet rein ist. Erde, bedecke nicht mein Blut, und nicht müsse mein Geschrei im Winkel begraben sein. Ja jetzt: im Himmel ist mein Zeuge, und mein Rechtsbeistand in

so kann dasselbe sich nicht behaupten. Vgl. Ewald § 341 b. על ist gebraucht wie Kap. 30, 2. 16.

der Höhe! Sind meine Freunde meine Peiniger worden, so thrönet zu Gott mein Auge, und er soll das Recht schlichten dem Manne wider Gott, dem Menschenkinde wider seinen Nächsten — — o setze ein, lege Bürgschaft ein für mich bei dir: wer sonst wird mir den Handschlag geben zur Bürgschaftleistung!" Kap. 16, 16 bis Kap. 17, 3. Und die Freudigkeit der inneren Stellung, welche ihm unter diesem Aufschwunge des Vertrauens geworden, behauptet er. Sie steigert sich ihm Kap. 19 zu der felsenfesten Zuversicht, daß selbst, wenn über seinen Leiden das Grab sich schlösse, Gott als sein Rechtshelfer auf dieses Grabes Staub treten, für ihn zeugen und die Gegner zur Rechenschaft ziehen werde, Kap. 19, 23 ff. Daß die Bedeutung des „Goel" V. 25 nicht als partizipiale durch den Rückgang aufs Verbum zu suchen ist, so daß man auf den Begriff des Einlösenden, des Erlösers kommen könnte, sondern daß auch dies Wort in dem Sinne steht, den es als juristischer Kunstausdruck im Alten Testament hat, wird nicht bloß im allgemeinen aus der Architektonik des Buchs zu folgern sein, sondern es ergiebt sich speziell und evident aus dem Zusammenhang. Denn nicht von einer Erlösung aus dem Tode redet die Stelle, sondern von einer Rechtsrettung, deren der Gestorbene, begraben zwar aber doch noch lebend und schauend inne wird; und es wird — was nur bei dieser juridischen Bedeutung des Goel guten Sinn hat — aus der Bezeichnung die Folgerung gezogen, daß jene Rechtsrettung zugleich ein Strafgericht sein, die Gegner zur Verantwortung ziehen wird, V. 28 f. Der Dichter greift in diesen Versen geradezu auf Kap. 16, 18 zurück und bestimmt den Goel näher als גאל הדם, als den Bluträcher im Sinne des Gesetzes Num. 35, 19—27. Deut. 19, 6. 12. Bewundernswert ist aber auch hier die gedankentiefe Kühnheit des Dichters, der selbst den Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit, welcher dem Alten Testament sonst aus der Gewißheit der unzertrennlichen Lebensgemeinschaft mit Gott als Ahnung hervorwächst (Ps. 73), hier aus der konsequent durchgeführten Grundanschauung von Gottes unverbrüchlicher Rechtsordnung in der Welt erstehen läßt [1]). Allerdings war für die geschlossene

---

[1]) Eine ähnliche Energie des Gedankens zeigt es, wenn aus der gleichen

Abrundung des Gedichts diese Wendung der Sache unabkömmlich. Denn erst wenn angesichts des Todes, auch unter dem Verlust der „letzten Haut" (Kap. 2, 4, vgl. Kap. 19, 25) Hiob anstatt Gott zu verabschieden um so inniger an ihm festhält, war die Verdächtigung des Anklägers als schlechterdings hinfällig erwiesen.

Es ist eine starke und sieghafte Position, welche Hiob erklommen hat, und der weitere Verlauf des Streits mit den Freunden vermag dieselbe nicht mehr zu erschüttern: sie werden seiner Überlegenheit inne. Auch den Ausweg, das mangelnde Gleichgewicht der ersichtlichen Vergeltung am Thäter durch den Gedanken einer Substitution der Nachkommen herstellen zu lassen, schneidet er ihnen ab Kap. 21. Noch einmal zwar rückt Eliphas am Beginn des dritten Gesprächs Kap. 22 mit einem Plaidoyer hervor, das zu den schneidigsten des ganzen Buchs gehört; er geht aus der Defensive für Gott in die direkte Offensive gegen Hiob über. Dessen Rechtsanspruch habe innere Vernunft nur dann, wenn Gott durch Frömmigkeit ein Gefalle geschehe — aber wenn überall aus Frömmigkeit ein Vorteil erwächst, hat ihn nicht Gott, sondern der Mensch, Kap. 22, 2. Sei doch offenbar das Leiden Strafe, und leugne Hiob, wegen Sünde gestraft zu sein, so bleibe ihm nur die Absurdität der Annahme, wegen Frömmigkeit gestraft zu sein, Kap. 22, 4. So stellt sich also für ihn die Alternative, entweder die ungeheuerlichsten Anschuldigungen stillschweigend hinzunehmen V. 5 ff., oder aber die richtende Allwissenheit Gottes selbst zu leugnen V. 13 f. Aber gleichsam selbst erdrückt von der Unmöglichkeit, Hiob in diese Alternative hineinzubannen, wendet seine Rede plötzlich zu freundlicher Begütigung um, und ihm folgt das halbe Verstummen Bildads, das ganze des Zophar.

Und damit ist denn der Raum frei gegeben, um die Lösung

Rechtsanschauung der Dichter den im Altertum einsamen hohen Gedanken folgert, daß Herr und Sklave vor Gott gleichen Rechtes sind, Kap. 31, 13 f. Gegenüber der jüdischen Verkümmerung und Verknöcherung der sittlichen Weltanschauung unter dem Gesichtspunkte des Rechts hat der Dichter in Hiob die Verklärung des idealen Kerns dieser Anschauung ans Licht gestellt. Immer aber behauptet auch diese hohe Vergeistigung den spezifisch alttestamentlichen Boden; Rechtsanschauung bleibt sie.

der Aufgabe aus dem unfruchtbaren Boden der theoretischen Diskussion vollends auf den der Ereignisse hinüberzuführen. Hat bereits in seiner Erwiderung an Eliphas Hiob 23, 3 ff. sich aus der kleinen Sphäre des Streits mit den Freunden herausgehoben und schlechthin auf den Ausweg vor Gott selbst sich zurückgezogen: mit Kap. 27 tritt jene Wendung in Kraft. Allein den Kampfplatz behauptend geht er daran, sich für die letzte Entscheidung zu rüsten. Sorgfältig retraktiert er, was er in seinen Reden gegen die Freunde mißverständlich oder über das Maß hinaus gesagt haben könnte, durch die positive Erklärung Kap. 27, 11 ff. Aber seine Rechtsposition hält er fest Kap. 27, 2. Habe Gott sich früher zu seiner Frömmigkeit mit Segen bekannt: er sei gewiß, seitdem kein anderer geworden zu sein, Kap. 29 ff. Es ist eine Reihe von Reinigungseiden betreffend alle möglichen willentlichen Verschuldungen im Verhältnis zu Gott und Menschen, die gegen ihn vorgebracht worden sind oder vorgebracht werden könnten, welche das 31. Kapitel ausfüllt. Und wiederum das Leitmotiv des Ganzen festhaltend, charakterisiert er diese ganze Darlegung Kap. 27—31 als seine Klagebeantwortung, welche er mit seinem „Tav", seiner Unterschrift versehen, vor Gott hinlegt, und die ihm so unwiderleglich dünkt, daß er die Anklageschrift daneben wie einen Schmuck anlegen will, Kap. 31, 35—37.

Wie er's erfleht, wird's ihm erfüllt. Gott tritt ein zum Gericht. Nicht zwar wie man oft darzuthun sich abgemüht hat und noch abmüht, indem er etwa mit neuen und höheren Erkenntnissen die unzulänglichen Hiobs zurückwiese. Es sind Reden von wunderbarer Pracht und Majestät der Form wie des Inhalts, mit denen Jehova Kap. 38—41 die unerforschliche und doch allenthalben in Ordnung und Maß sich offenbarende Herrlichkeit seines Waltens im Kosmos und im Weltgeschehen darlegt; aber in der Substanz derselben ist nicht ein Gedanke, der nicht zuvor auch schon in den Reden namentlich Hiobs selbst angerührt gewesen wäre. Es hat nicht in der Absicht des Dichters gelegen, das theoretische Problem weiterzuführen, als es die Diskussion geführt hatte. Es bleibt in dieser Beziehung bei dem, was Hiob selbst Kap. 28 gesagt, daß für den Menschen die Lösung dieses wie aller Lebens-

probleme eine praktische Frage ist, und daß er gewiesen bleibt, auf der Stufe religiöser Erkenntnis, die Gott ihn hat erreichen lassen, dasselbe praktisch, durch die innere Tapferkeit des gläubigen Gemüts und reinen Willens zu lösen: „Gott fürchtend und meidend das Arge.“ Aber die Rechtsseite der Sache wird zu Ende geführt. Denn eine Rechtfertigung, und die glänzendste für Hiob liegt schon in der Thatsache selbst, daß Gott das von ihm begehrte Gericht eintreten läßt und zu demselben erscheint. Er bekennt sich damit thatsächlich zu Hiob, gegenüber den Freunden Kap. 5, 1. Und indem nun in seinem Entscheid auf seine unerforschliche Erhabenheit aller Nachdruck gelegt wird, liegt auch darin eine entscheidende Verurteilung der Freunde, welche aus dem erkennbaren Walten des Maßes in den Ordnungen Gottes den Schluß hergeleitet, daß nach endlicher Berechnung auch die unerkennbaren Wege Gottes gemessen, daß vermöge eines herzlosen Rechenexempels Schuld und Verdienst des Menschen festgestellt werden können: und eben darin liegt zugleich die entscheidende Billigung der Grundposition Hiobs. Es bedarf nur der demütigen Anerkenntnis des Dulders, daß er in der Behauptung dieser Position durch Vermessenheit und Überhebung gegen Gott gefehlt, Kap. 40, 3 ff.; 42, 1 ff., um dem Vollzug der poetischen Gerechtigkeit, welcher zugleich die endgültige Lösung der Rechtsfrage im Buch ist, freien Lauf zu geben und den befriedigenden Schluß des Buchs herbeizuführen. Forderte der Aufbau des Gedichts durch die Exposition Kap. 1. 2, daß Hiob seine Treue durch die Festhaltung Gottes auch angesichts des gewissen Todes bewährte, Kap. 19, so fordert ebenso Aufbau und Exposition, daß dies äußerste, das Gott direkt von den Bewährungsmitteln ausgeschlossen Kap. 2, 6, nicht eintreten durfte, sondern daß die Krönung des Dulders diesseits des Todes erfolgt. Die angeblichen Widersprüche zwischen Kap. 19, 23 ff. und Kap. 42, mit denen nicht selten eine vergewaltigende Exegese der ersteren Stelle motiviert worden ist, zerfallen in nichts, wenn man sich die Mühe nimmt, den Aufbau und Plan des Gedichts einfach im Auge zu behalten, wie ihn der Dichter einfach vor Augen gelegt hat. —

Ein Stück des Buchs ist in der vorstehenden Skizze einer Ana-

lyse seines dichterischen Plans gänzlich außer Ansatz geblieben: die Reden des Elihu Kap. 32—37. Das kann um so mehr befremden, als es namentlich seit Schlottmanns Vorgange an scharfsinnigen Versuchen nicht gefehlt hat, diesen Reden nicht bloß die integrierende Zugehörigkeit zum Grundriß und Körper des Buchs zu revindizieren, sondern sogar in ihnen die wesentliche Lösung des Problems, die Krone des Buchs zu erblicken. So namentlich bei Hengstenberg und Budde.

Nach Hengstenberg sei das Neue und eigentümlich Bedeutende, das Elihu bringt, dieses, daß das Leiden sonst im Buch nur als Prüfungsleiden behandelt und zu sicherem Verständnis nicht erhoben, hier aber als Erziehungsmittel in der Hand Gottes aufgewiesen werde [1]). Aber es ist klar, daß dieser Gedanke, der allerdings bei Elihu in fruchtbarer Weise ausgeführt wird, in das Ganze des Buchs nichts Neues hineinbaut, sondern lediglich die Ausführung einer Instanz, welche Eliphas bereits vorgetragen Kap. 5, 17 f., und die auch dieser aus dem geläufigen Vorrat alttestamentlicher Anschauung übernommen Spr. 3, 11. 12. Daß für eine vollständige theoretische Behandlung des Leidensproblems dieser Gedanke unabkömmlich war, wird niemandem verborgen sein. Sollte aber einerseits in ihm, anderseits in Elihus Reden die Lösung der Hiobfragen liegen, so hätte er diesen Reden ausschließlich vorbehalten sein müssen.

Sorgfältiger sucht Budde die Sonderstellung und zugleich die integrierende Bedeutung der Elihureden zu erhärten. Während die früheren Redner als Ursache von Hiobs Leiden irrtümlich nur solche Sünde ins Auge fassen, die demselben als einer Strafe vorausgegangen sein müßten, setze Elihu Hiobs Leiden in Beziehung zu derjenigen Versündigung Hiobs, die während des Leidens hervortritt. So liege das Gewicht und die lösende Kraft dieser Reden darin, daß Gott Hiob dem Gerechten, dessen Sünde nur im innersten Herzen schlummerte, das Leiden sendet, um die latente Sünde desselben dadurch an die Oberfläche zu rufen und als Thatsünde in Hiobs Bewußtsein zu bringen, damit er dann die

[1]) Hengstenberg, Das Buch Hiob 1870. S. 8. 22.

erkannte Sünde bereue und von sich thue[1]). Also das Leiden ein Läuterungsprozeß im eminenten Sinne, der verborgene Sünde offenbar macht und dadurch ausscheidet. Es wird nicht geleugnet werden können, daß eine eigentümliche Feinheit der Reden Elihus, nämlich im Leiden eine kritische Bedeutung für den Menschen aufzudecken, mit dieser Auffassung Buddes berührt ist. Aber die nähere Bestimmung, welche Budde dieser Erkenntnis giebt, um sie zu einer erschöpfenden Problemlösung des Buches zu potenzieren, stimmt doch nicht mit den Thatsachen. Es ist nicht richtig, daß für Elihu die Verursachung des Leidens durch vorausgegangene Sünde außer Betracht falle. Denn nicht bloß um von der ὕβρις fernzuhalten sendet Gott nach ihm das Leiden, Kap. 33, 17 f., sondern zugleich um begangene Sünde des Menschen aufzuzeigen: כי יתגברו Kap. 36, 9. Das heißt nicht: damit sie in Vermessenheit geraten, auch nicht: damit sie durch Vermessenheit vorher nur schlummernde Sünde zur That reifen lassen. Sondern es heißt: daß sie im Vermessenheitszustande waren. Und das ist, und zwar wörtlich genau, die nämliche Motivierung des Leidens, welche ebenfalls bereits von Eliphas am Anfange des zweiten Gesprächs formuliert ist, Kap. 15, 25. Der Mensch kann, so lehrt Elihu, durch diese Leidenssendung, die also auch nach Elihu eine verschuldete ist, sich dazu reizen lassen, seine üble Willensrichtung bis zum verderblichsten Ausgange zu verhärten, Kap. 36, 18 — eben weil das Leiden kritische Bedeutung hat. Aber in dieser an Hiob gerichteten Warnung wird niemand eine Lösung des Problems erblicken. Das Moment, durch welches Elihus Rede eine solche wenigstens teilweise enthalten würde: daß das Leiden vorher nicht aktuell vorhandene und daher unbewußt gebliebene Sünde überhaupt erst in Wirklichkeit und so auch zum Bewußtsein bringe: von diesem Moment sagt Elihu nichts; es gehört Budde an.

Unbedacht wäre es, die eigentümlichen und bedeutenden Gedanken übersehen oder unterschätzen zu wollen, welche Elihus Reden namentlich in Kap. 33. 36. 37 bergen. Auch das wird man nicht übersehen dürfen, wie genau dieser Redner den springenden Punkt

---

[1]) Budde a. a. O. S. 44.

in den Erörterungen des Buchs aufgefaßt hat, wenn er das Resultat seiner Darlegungen in den kurzen Satz zusammenfaßt, daß zwar Gott nicht zu finden, also seine Weisheit unerforschlich sei, daß aber bei aller Fülle der Macht er doch sie nicht zum Unterdrücken mißbrauche, also in Gerechtigkeit bestehe, Kap. 37, 23. Aber zugegeben, seine Deduktionen hätten diesen Doppelsatz bewiesen — was wenigstens Hiob betreffs des zweiten Teils nicht zugeben könnte, Kap. 27, 2 ff. —, so würden sie immer ganz in den theoretischen Charakter der ersten Buchhälfte zurückgefallen sein, während der große Aufbau der zweiten Buchhälfte, in den sie eintreten, und der auf Thatsachen hindrängt, von ihnen einfach ignoriert ist. Inbezug auf den Nerv der Dichtung, auf den Knoten, der zur Lösung kommen soll, ist Elihus Stellung zu dem konkreten Fall Hiobs von der der Freunde nur dadurch unterschieden, daß er Hiob noch schärfer und bitterer verdammt als jene, und zwar mit einer Verurteilung, die durch keinerlei Reizung und Hitze des Streites hervorgerufen ist und durch diese kaltblütige prämeditierte Absichtlichkeit noch erschreckender wirkt, Kap. 34, 7; 36, 21 u. ö. Sobald man das Buch, wie es vorliegt, als Ganzes zu würdigen unternimmt, ohne auf die Annahme einer successiven Entstehung seiner Gestalt zu reflektieren, kann man angesichts jener Stellungnahme Elihus gar nicht umhin, den Eingang der Jehovareden Kap. 38, 2 als eine herbe und vornehme Abfertigung des zuletzt aufgetretenen unberufenen Vorrichters aufzufassen. Mag er noch so Wahres in sachlicher Beziehung gesagt haben, für die abschließende Gerichtsscene kann er nur als der in Betracht kommen, der persönlich sich gegen Hiob am gröbsten versündigt; und zwar an dem Hiob, der in diesem Moment sich innerlich schon zum Siege durchgekämpft, den Weg zur Verherrlichung betreten hat; der sofort mit Bezug auf die Darlegungen, in welche Elihus Rede hineinfiel, als ein Mann bezeichnet werden soll, der „Standhaltiges“ geredet, Kap. 42. Das Buch als wurzelhaft einheitlich angenommen, ist es ein Widersinn, den keine Künstelei decken kann, der Eingang der Gottesreden, der doch direkt auf Ebengehörtes hinweist, nicht auf den letzten Redner, sondern über diesen hinweg auf Kap. 31 zu beziehen.

Dies nun erkannt, legt sich doch von neuem die Frage nahe, ob es nicht das Richtige und Notwendige sei, in Kap. 32—37 einen späteren Eintrag in das ursprüngliche Buch zu erblicken. Zu schweigen von vielem anderen, das die gründlichsten Bearbeitungen des Buchs für diese Auffassung vorgetragen haben [1]), bliebe doch immer höchst befremdlich, daß, während die älteren Freunde durch Gottes Schlußurteil der Fürbitte Hiobs bedürftig hingestellt werden, dieser jüngste, der die herbste Zurückweisung Gottes inbetreff seines Urteils über Gottes Weg und Plan mit Hiob erfahren, dieser Fürbitte ledig bleiben würde. Es kommt hinzu, daß die Verfechter der Ursprünglichkeit seiner Reden in einem Stücke ganz unzweifelhaft recht haben: diese Reden, an dieser Höhenstelle des Buchs eingesetzt, müssen entweder eine alles Vorherige weit hinter sich lassende, eine erschöpfende Lösung des Problems enthalten, oder ihre Einsetzung an dieser Stelle war ein Ungeschick des Verfassers, des größten und der Gestaltung mächtigsten Dichters, den das Alte Testament hat. Ist das letztere nicht anzunehmen, soll ferner der anderweite Ursprung der Reden ausgeschlossen bleiben, so bleibt nur das erste übrig. Nun mag man ja im Hinblick zumal auf die fleißigen Sammlungen Buddes [2]) immerhin zugeben, daß der Sprachschatz Elihus sich von dem Hiobs und der Freunde, kurz von dem des übrigen Buchs viel weniger unterscheide, als gemeinhin angenommen ist; man mag ferner zugeben, daß, was als Differenz überbleibt, bei einem Dichter von der großen Kunst der Redecharakteristik, wie sie der unsere besitzt, an sich nicht auffallen würde: wohl konnte es ihm nicht fehlen, neben den fünf Hauptrednern seines Buchs auch noch einen sechsten mit eigentümlichem Redecharakter auszustatten. Aber dieses zugegeben, leuchtet doch sofort ein, daß dieser Kunst der Sprachcharakteristik gemäß dem, der nächst Jehova und neben Jehova das Wichtigste und Bedeutendste zu sagen gehabt haben würde, eine Diktion würde beigelegt worden sein, die ihn mindestens nicht unter Hiob

---

[1]) Vgl. die Kommentare von Dillmann S. 288 ff. und Delitzsch S. 492 f. u. a.

[2]) A. a. O. S. 83 ff.

und die Freunde herunterdrückt. Nun vergleiche man, um von der stellenweisen Unbehilflichkeit der Rede zu schweigen, die jedem fühlbare ermüdende Breite und den tautologischen Schwulst, mit dem Elihu seine Gedanken einführt und einfaßt (Kap. 32, 11 bis Kap. 33, 4; 34, 2—4. 34—37; 36, 1—4) mit der gedrungenen Präcision, dem schlanken Schwunge, den anschauungsvollen Kommorationen und gedankenschweren Konzentrationen, die dem Dichter von Kap. 3—7. 9. 10. 12—15. 19. 22. 28—31. 38—41 wie spielend zu Gebote stehen. Ist's denkbar, daß ein solcher Dichter demjenigen Redner, dem er die Hauptrolle zugedacht, die Charakteristik jenes inferioren Redetypus [1]) zugewiesen haben könnte? Und schließlich ist doch auch jene starke Herabminderung der Differenz zwischen Elihu und dem übrigen Buch, wodurch dieselbe aus einer schriftstellerischen Verschiedenheit zur bewußten Stilwahl desselben Schriftstellers zu werden scheint, der Kritik keineswegs entrückt. Starke Übereinstimmungen des Wortschatzes können an sich gar nicht fehlen, wenn ein späterer Schriftsteller nach genauem Studium des früheren über das nämliche Problem zu schreiben unternimmt und mit der Absicht schreibt, daß seine Erörterung sich als wünschenswerte Ergänzung mit dem Buch des früheren verbinde. Wichtiger aber als derartige Coincidenzen ist der Gesamtcharakter der Sprachfarbe und die Verschiedenheit der Wortanwendung inbezug einerseits auf die Verwendung des nämlichen Worts für verschiedene Dinge, anderseits auf die Wahl verschiedener Worte für den nämlichen Gedanken. Ganze Kolumnen von Vokabelstatistik werden durch die einzige Bemerkung Buddes selbst aufgewogen, daß das Hiphil הרשיע, dessen juridische Verwertung fürs Verurteilen im übrigen Buch eine schlechthin ausschließliche ist, bei Elihu auch im Sinne des Unrechthandelns erscheint [2]). Ein weiteres Beschreiten der in dieser Bemerkung angeschlagenen Bahn würde zu beachtenswerten

---

[1]) Soll erst dieser Redetypus als absichtliche und bewußte Redecharakteristik begriffen werden, so würde man an dem herben Urteil schwerlich vorbei kommen, das Gregor M. über den durch den tumor orationis charakterisierten tumor cordis des E. fällt, und das neben ähnlichen älterer Exegeten Delitzsch S. 447 mitteilt.

[2]) A. a. O. S. 131.

Erträgen geführt haben. Es ist merkwürdig, daß unter den zahlreichen juridischen Ausdrücken in Hiob 3—31. 38 ff. gerade der fehlt, der bei Elihu mit besonderstem Nachdruck auftritt: der der Deckung, des sühnenden Lösegeldes oder Strafleidens כֹּפֶר Kap. 33, 24; 36, 18. Es ist nicht minder merkwürdig, daß gerade inbezug auf die durchs ganze Buch hin so ausgebreitete Verwendung des Namens צדק mit seinen Ableitungen die Elihustücke einige ganz besondere Eigenheiten gegenüber dem übrigen Buch aufzeigen. Das Kal צדק braucht das übrige Buch mit Vorliebe vom Rechthaben im juridischen Sinne, Kap. 9, 15. 20; 13, 18, bzw. vom Recht erhalten in der Rechtssache, Kap. 11, 2; 40, 8. Elihu braucht es in diesen juridischen, bzw. juridisch gefärbten Anwendungen nur da, wo er Hiob citiert, Kap. 34, 5; sich selber folgend braucht er's vom theoretischen Recht-haben (in der Behauptung) Kap. 33, 12, oder vom sittlichen Recht-handeln Kap. 35, 7. Das Piel צִדֵּק ist ihm schlechthin eigentümlich, Kap. 32, 2; 33, 32; und eigenartig gegenüber dem andern Buch sind auch seine Verwertungen der Nomina צֶדֶק, צַדִּיק, צְדָקָה an den Stellen Kap. 32, 1; 33, 26; 35, 8; 36, 3. Dieselben oder ähnliche Differenzen zeigt der Gebrauch der ebenso bedeutsamen Worte und Begriffe מִשְׁפָּט und דִּין, welches letztere Wort Elihu in seinen wenigen Kapiteln viermal, das übrige ganze Buch nur an der einen fraglichen Stelle Kap. 19, 29 verwendet. Und was das eigenartigste ist, diese Differenzen stimmen mit der Gesamthaltung der beiden Buchteile überein. Die Reden Elihus haben zu dem gerichtlichen Aufriß der Buchanlage nur das alleräußerlichste Verhältnis. Sie verlassen die scharfgezogenen Grundlinien der rechtlichen Auseinandersetzung, um in eine ethisch-paränetische, rein chokhmatisch-didaktische Erörterung der Frage überzulenken. Wie überall in ihnen nichts mehr zu spüren ist von dem mächtigen nationalen Hintergrunde, von dem die Klagen, die Grübeleien, auch die Gewißheiten Hiobs getragen werden, sondern das Problem rein individuell abgehandelt wird, wie anstatt der dramatischen Wechselrede die reine Nuthesie in ihnen zutage tritt: so verlieren alle die charakteristischen Wendungen, in denen Hiob seinen Kampf ums Recht geführt, ihr scharf umrissenes Gepräge, um, wo sie noch gebraucht werden, den

Charakter des bloßen Redebildes sofort an der Stirn zu tragen. Vgl. z. B. הוכח Kap. 33, 19, auch כפר u. a. Darin gerade liegt es, daß wie das Erbauungsbedürfnis so auch die Exegese derjenigen Ausleger, welche in unserm Buch vorwiegend das Lehrbuch werten, mit besonderster Vorliebe sich immer wieder diesen Reden zuwendet, und daß niemand wünschen wird, dieser Zusatz sei aus dem Gesamtkörper des Alten Testaments weggeblieben. Aber man darf über diesem praktischen Interesse nicht übersehen, daß für das Verständnis eines Kunstwerkes auch das ästhetische der Form wesentlich in Betracht kommt, und daß für die litterarische Seite der Exegese bei solchen Schriftwerken die Fragen nach der ursprünglichen Einheit viel entscheidender bestimmt ist durch die genaue Erfassung des formalen Aufrisses, in dem sich die Gabe des ursprünglichen Dichters Genüge gethan, als durch das Interesse an wichtigen und bedeutenden Inhaltsmomenten, die an sich seiner Größe immerhin zugerechnet werden könnten, aber in jenen Aufriß sich nicht hineinfügen. Es ist gewiß, daß nicht bloß der Hochgenuß an der Architektonik des alten Hiobsbuchs selbst, sondern auch die unverkümmerte Freude an den selbständigen und tiefen Gedanken der Elihureden wesentlich gewinnen wird, wenn man die letztere von dem Bestreben frei erhält, das Sympathische ihres Objekts zu einer Gemütsinstanz gegen die Möglichkeit und Evidenz der Annahme werden zu lassen, daß in unserm kanonischen Buch Hiob wir den Nachlaß nicht bloß eines, sondern zweier großen Schriftsteller des Alten Testaments besitzen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über 2 Kor. 5, 1—4.

Ein Erklärungsversuch

von

H. Wetzel,
Pastor zu Mandelkow.

Die Stelle 2 Kor. 5, 1—4 und besonders der 3. Vers darin, ist bekannt als eine crux interpretum. Die Erklärungen der Meister in der Auslegungskunst gehen im einzelnen noch weit auseinander. Bei mancher hat man den Eindruck, als ob ihr Urheber sich selber dadurch nicht recht befriedigt fühlte. Darum erlaubt sich der Schreiber dieses, den Lesern dieser Zeitschrift eine Erklärung zur Prüfung vorzulegen, die er zwar nicht für durchaus neu ausgeben darf, aber weil sie bisher nicht die verdiente Anerkennung gefunden hat, versuchen will, aufs neue ins Licht zu stellen. Ob sie nun mehr Anklang finden werde, muß die Erfahrung lehren; doch fürchte ich nicht von vornherein, den Vorwurf zu hören, etwas Überflüssiges zu thun.

Kurz vor unserer Stelle am Ende des nächstvorhergehenden Kapitels hat Paulus gesagt, daß die leichte Trübsal, die wir *παραυτίκα* (d. i. eben jetzt und nur für kurze Zeit) zu erdulden haben, uns in ganz überschwenglicher Weise eine ewige Wucht von

Herrlichkeit zuwege bringe, wenn wir unsern Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare richten; denn das Sichtbare sei nur für eine Zeit, das Unsichtbare aber ewig. Darauf fährt er nun Kap. 5, 1 fort:

„Denn wir wissen, daß wir, falls unsere irdische Behausung des Zeltes wird abgebrochen sein, einen Bau aus Gott, eine nicht von Menschenhand gemachte ewige Behausung im Himmel haben."

Das „denn" zeigt hier an, daß Paulus den voraufgehenden Satz 4, 17. 18 nicht allein näher erklären sondern auch begründen will: das zeigt das „wir wissen". Was aber den Inhalt des Satzes betrifft, so ist unzweifelhaft, daß Paulus mit der irdischen Zeltbehausung unsern sterblichen Leib, mit dem Bau aus Gott, der nicht von Menschenhand gemachten Behausung, die wir im Himmel haben, den verklärten Leib meint, das *σῶμα σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης* (*τοῦ Χριστοῦ*), das in Phil. 3, 21 dem *σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν* gegenüber gestellt wird. Er denkt sich den Leib als eine Wohnung der Seele, und nennt unsern jetzigen Leib eine Zeltbehausung, weil er einem Zelte, der Behausung eines Wanderhirten gleicht, die nur für einen Aufenthalt von mäßiger Dauer aufgerichtet und bald wieder abgebrochen wird. Wir sind ja auch hier auf Erden, wie die Kinder Israel während ihres Zuges durch die Wüste nach Kanaan, auf der Wanderung durch die Wüste dieser Welt nach dem himmlischen Kanaan, und unser Leib als Wohnung unserer Seele ist wie das Zelt des Wanderers, das abgebrochen wird, wenn er von dannen zieht.

Beachtenswert ist hier das *ἐάν*, das bekanntlich einen Fall setzt, welcher in Wirklichkeit stattfinden oder eintreten kann oder auch nicht; ob es aber so sei oder sein werde, wird unentschieden gelassen. An dieser Stelle widerlegt Paulus also die immer wiederkehrende Behauptung derer, welche auf Grund solcher Stellen wie 1 Kor. 15, 52; 1 Thess. 4, 15 versichern, der Apostel habe es für gewiß angenommen — wenigstens während eines Teils seines Wirkens —, daß er nicht sterben, sondern die Wiederkunft des HErrn auf Erden erleben werde, eine Erwartung, in der er sich

freilich gröblich geirrt habe. Wahr ist nur, daß er diese Wiederkunft noch während seines Erdenlebens für möglich gehalten, gewünscht, sich darauf gefreut und bereit gehalten hat; aber für gewiß hat er dies nicht gehalten, wie das ἐάν und unsere ganze Stelle beweiset. Dieser liegt die Anschauung zugrunde, daß nach Gottes allgemeiner Anordnung für das menschliche Geschlecht uns allen das Sterben bevorstehe, daß aber die Wiederkunft des HErrn jeden Augenblick eintreten könne, wiewohl vor derselben noch mancher von dieser Welt durch den Tod abscheiden werde. Durch ἐάν setzt nun Paulus den leiblichen Tod für uns als das dieser Ordnung Gemäße und darum Nächstliegende, und bezeichnet es als darum möglicherweise aber nicht notwendig eintretend, und schließt in dieser Beziehung sich selbst (durch „wir“ und „unser“) mit allen anderen Christen zusammen. Dieser Anschauung gemäß konnte er aber auch 1 Kor. 15, 52 καὶ ἡμεῖς und 1 Theff. 4, 15 ἡμεῖς οἱ ζῶντες schreiben, und hat es geschrieben, nicht als ob er damals geglaubt hätte, er werde die Erscheinung des HErrn gewiß noch in diesem Leben erleben — unsere Stelle und 2 Theff. 2, 2 ff. beweisen das Gegenteil —; sondern weil er und seine Leser eben noch am Leben waren, und möglicherweise auch bei der Erscheinung des HErrn noch leben konnten, so konnte und wollte er nicht das Gegenteil versichern und schreiben: Wir werden dann gestorben sein. Er gehörte aber nicht zu den schlafenden Jungfrauen, davon der HErr Matth. 25, 5 redet. Er sagte nicht wie der böse Knecht 24, 48: Mein Herr kommt noch lange nicht, sondern war seiner Wiederkunft jeden Augenblick gewärtig. So lange er und seine Leser lebten, konnte er sie nicht zu den bei des HErrn Wiederkunft bereits Entschlafenen rechnen. Auch was man von einem Wechsel in der Anschauung des Apostels sagt, läßt sich nicht halten, wenn wir 1 Kor. 15, 52 mit 2 Kor. 5, 1 ff und 1 Theff. 4, 15 mit 2 Theff. 2, 2 ff. zusammenhalten; denn in beiden Fällen ist der 2. Brief von dem ersten nur durch einen kurzen Zeitraum getrennt. Man sollte darum nicht darauf bestehen, daß Paulus geirrt habe. Er konnte ja irren, auch in diesem Punkte irren, und hätte er wirklich geirrt, so fiele damit seine Predigt des Evangeliums nicht dahin; aber dieser an-

gebliche Irrtum ist doch nichts als ein Mißverständnis seiner Ausleger.

Eine eigentümliche Schwierigkeit bietet das ἀχειροποίητον. Unzweifelhaft bedeutet es „nicht von Menschenhand gemacht" (vgl. Mk. 14, 58. Kol. 2, 11. — Apg. 7, 48; 17, 24. Eph. 2, 11; Hebr. 9, 11. 24). Dies erweckt nun den Schein, als hätte Paulus das Zelthaus unsers sterblichen Leibes als ein Werk von Menschenhand gedacht; aber kann Paulus das haben sagen wollen? ist nicht unser gegenwärtiger Leib nach der Heiligen Schrift auch von Gottes Hand gemacht? Diese Schwierigkeit wird nicht befriedigend gelöst durch Bemerkungen wie die, der Auferstehungsleib sei in „besonderem schöpferischen Sinne" von Gott; denn abgesehen davon, daß man nicht weiß, in welchem besonderen schöpferischen Sinne der verklärte Leib anders als der sterbliche ein Werk von Gottes Hand sein soll, wie wäre für einen solchen Unterschied der Gegensatz von ἀχειροποίητος und χειροποίητος ein passender Ausdruck? Oder wenn man sagt, dieser Gegensatz passe wohl auf das Gleichnis, nicht auf das Verglichene, so liegt doch die Frage nahe: Wie ist denn Paulus dazu gekommen, diesen auf das Verglichene nicht zutreffenden Ausdruck zu gebrauchen? Olshausen hat doch wohl das Rechte geahnt, indem er an die Stiftshütte erinnert. Zum Verständnis der Gedankenverknüpfung des Apostels helfen uns wohl am besten die Stellen 1 Kor. 6, 19 und Hebr. 9, 11 (vgl. auch Joh. 2, 19—21). In der ersteren schreibt Paulus: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ist (vgl. 2 Kor. 6, 16 ναὸς θεοῦ ζῶντος), den ihr habt von Gott und seid nicht euer eigen. Und im Briefe an die Hebräer, der, wenn auch nicht von Paulus selbst verfaßt, doch aus einem dem seinigen innig verwandten Geiste hervorgegangen ist, wird gesagt, daß Christus διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ᾽ ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως — εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, d. h. in das Allerheiligste, wobei hier an den Himmel gedacht ist, wo Gott, hocherhaben über alles Geschöpfliche (ταύτης τῆς κτίσεως), in einem Lichte wohnt und thront, dazu niemand kommen kann. Man vergleiche hierzu Kap. 8, 1 und was im 2. Vers hinzuge-

fügt wird, wo jene *μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνή* genannt wird *ἡ ἀληθινή, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.* So heißt hier der Himmel, weil ihn Gott und nicht ein Mensch gezimmert hat, im Gegensatze zu jener abbildlichen und vorbildlichen irdischen (Kap. 9, 1 *ἅγιον κοσμικόν*), von Menschenhand gemachten Stiftshütte (*χειροποίητα ἅγια, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*) die Moses gezimmert hat, und die sich zu jener *σκηνὴ ἀληθινή* nur wie der Schatten zum Wesen, das Abbild zum Urbilde verhält (Kap. 10, 1; 9, 21—24. Kol. 2, 17). Zwischen dem, was in diesen Stellen über die beiden *σκηναί*, und dem, was 1 Kor. 6, 19 von unserm Leibe als einem Tempel des in uns wohnenden h. Geistes gesagt wird, besteht augenfällig nicht allein ein Verhältnis der Ähnlichkeit sondern auch der Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit. Jene beiden *σκηναί* haben mit einander gemein, daß sie Gottes Wohnung sind, und das ist ja unser Leib als ein Tempel Gottes des h. Geistes auch, der sterbliche und der verklärte. Dabei ist der jetzige wie die Stiftshütte von dieser Welt, dieser sichtbaren Ordnung der Dinge angehörig (*ταύτης τῆς κτίσεως, κοσμικόν*), und beide sind ein für die Zeit der Wüstenwanderung bestimmtes, zu seiner Zeit zum Abbrechen eingerichtetes Zelt (*σκῆνος*). Dagegen gehört der Leib der Herrlichkeit ebenso wie die *σκηνὴ ἀληθινή* nicht dieser sichtbaren Schöpfung sondern einer andern geistigen Welt, dem Himmel, an, für diesen wird er eingerichtet und wie er ewig sein. Diese Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit, meine ich, habe dem Apostel vorgeschwebt, als er das *ἀχειροποίητος*, das eigentlich dem Himmel als der *σκηνὴ ἀληθινή* zukommt, auf den verklärten Leib als einen himmlischen Tempel Gottes übertragend, der *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* die *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς* entgegenstellte. Die Annahme eines solchen Vertieftseins in eine verwandte Gedankenreihe wird freilich für einen kalten Leser immer etwas Anstößiges behalten; aber sie erklärt doch, wie der Apostel zu dem, wenn man das Wort genau nimmt, unleugbar unpassenden Ausdrucke gekommen sein möge. Wobei auch das nicht zu übersehen ist, daß er ja die *ἐπίγειος οἰκία* nicht ausdrücklich *χειροποίητος* genannt hat.

Vielleicht verliert die in dem Ausdrucke ἀχειροποίητος hier vorliegende Ungenauigkeit in der Darstellung etwas von dem Befremdenden, wenn wir sehen, daß dieselbe in den Schriften des Paulus nicht als einzig dasteht. Eine ähnliche Ungenauigkeit liegt in der Stelle Kap. 3, 3 in unserm Briefe vor. Dort paßt auch der Ausdruck ἐν πλαξὶν λιθίναις nicht zu dem Gleichnisse einer ἐπιστολὴ ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος. Dem Apostel hat sich schon hier die ihm aus Jer. 31, 33 und Hes. 11, 18 geläufige Gedankenverbindung aufgedrängt, die er nachher in V. 6 ff. weiter verwendet, daß er nämlich dem Gesetze als einem in steinerne Tafeln eingegrabenen Buchstaben das Evangelium als die Offenbarung Gottes gegenüberstellt, welche den Geist giebt. Auch da ist es eine dem Apostel vertraute Anschauung aus dem Gebiete der h. Schrift Alten Testaments, die sich ihm aufgedrängt und Einfluß auf seine Darstellung gewonnen hat, wie es zu dieser nicht paßt. Vielleicht erklärt sich diese in unserm Briefe zweimal vorkommende Erscheinung daraus, daß Paulus diesen Brief, wie sich auch aus anderen Merkmalen schließen läßt, in großer Aufregung und Unruhe geschrieben hat.

Über das ἔχομεν sagt Winer in seiner Grammatik, es solle durch die Wahl dieses Tempus das augenblickliche Eintreten einer neuen Behausung, sobald das καταλύεσθαι geschehen sei, angedeutet werden. Aber darin ist der ehrwürdige Sprachdeuter gewiß irre gegangen. Ob rein sprachlich das Präsens in diesem Falle die angegebene Bedeutung haben könne, mag hier ununtersucht bleiben. Gewiß aber ist, daß es hier das nicht sagen soll. Die h. Schrift lehrt von der Auferweckung der Toten d. h. von der Auferweckung und Verklärung der Leiber, daß sie an allen Gläubigen gleichzeitig am jüngsten Tage geschehen werde (Joh. 5, 28. 29; 6, 39. 40. 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16). Die Menschen sterben aber zu verschiedenen Zeiten, und seit 1800 Jahren sind viele Millionen Christen gestorben, die nach dieser Lehre noch nicht den verklärten Leib bekommen haben. Mit dieser Thatsache steht Winers Deutung in unvereinbarem Widerspruche, wenn er nicht dabei an eine vorläufige, von dem Leibe der Herrlichkeit verschiedene Behausung der Seele denkt, von welcher aber die h. Schrift sonst nichts weiß,

uud die in diese Stelle wegen ihres später noch zu beleuchtenden Verhältnisses zu 1 Kor. 15, 52—54 gar nicht hinein paßt.

Wir werden also das *ἔχομεν* von einem Haben des verklärten Leibes verstehen müssen, welches auch schon vor der Auferweckung unsers Leibes in Herrlichkeit stattfinden wird. Wir werden uns an solche Stellen erinnern, wo alles das, was ein Christ in der seligen Ewigkeit zu hoffen hat, als im Himmel für ihn aufbewahrt und bereitliegend dargestellt wird. So wird die ganze uns beschiedene Herrlichkeit Kol. 1, 5 die *ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* genannt. In 2 Tim. 4, 8 schreibt der Apostel: *Λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*, den ich von dem gerechten Richter zu empfangen hoffe *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*. 1 Petr. 1, 4 zeugt von einer *κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς*. Nach Hebr. 10, 34 wissen die Christen *ἔχειν ἑαυτοὺς κρείσσονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν* (*ἐν οὐρανοῖς*, wie einige Handschriften sachgemäß hinzusetzen). In dieser Stelle finden wir für das Verhältnis des Christen zu dem Inhalte seiner Hoffnung auch das Wort *ἔχειν* gebraucht, wie gleich darauf von der Glaubensfreudigkeit V. 35 gesagt wird, daß sie *ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν*. In allen diesen Stellen bezeichnet das Haben nicht den wirklichen Besitz und Genuß, sondern nur das Eigentum, die Berechtigung, wie auch in Hebr. 9, 4 das anstößige *ἔχουσα* ohne Gewaltstreich nur dann passend erscheint, wenn wir es nicht von einem räumlichen Innehaben sondern von einer wesentlichen Zusammengehörigkeit verstehen. Ist also dies Haben der zukünftigen Güter im Himmel in und mit dem Leben in Christo gegeben, so erklärt sich auch das Präsens *ἔχομεν* für ein Verhältnis, das sofort nach unserm Tode bestehen wird, weil es nämlich schon jetzt besteht, so gewiß wir Christen sind. Es wird sich später zeigen, wie gerade diese Auffassung allein zu den in den folgenden Versen ausgesprochenen Gedanken paßt.

Man kann an dem auf diese Weise sich ergebenden Widerspruche Anstoß nehmen, daß hier der Leib der Herrlichkeit als im Himmel bereits für uns vorhanden gedacht ist, an anderen Stellen aber, die von der Auferweckung der Toten handeln, eine Auferweckung

und Verklärung des in die Erde gelegten Leibes gelehrt wird. Doch dieser Widerspruch verschwindet, sobald wir den Gedankenkern aus der Hülle des Bildes herausschälen. Zu der im Himmel für uns bereit liegenden Hoffnung gehört doch gewiß auch die vollkommen sündlose Reinheit unserer Seele und ihre unverkümmerte sittliche Vollkräftigkeit zu allem Guten. Diese sind aber doch nimmermehr als etwas jetzt schon im Himmel fertig Vorhandenes zu denken, welches uns dereinst von außen her gegeben würde; sondern wir können uns die Erteilung dieser Gnaden nur als eine von innen aus geschehende Läuterung und Stärkung durch die Einwirknng des h. Geistes vorstellen. Und als eine solche stellt Paulus in Röm. 8, 11 auch die Lebendigmachung unserer sterblichen Leiber dar. Der Schein des Fertigen gehört also in den vorhin angezogenen Stellen allein dem Bilde an. Was zu unserer dereinstigen Verherrlichung gehört, liegt nicht im Himmel wie in einem Schatzhause aufgespeichert, sondern es ist wie alles, was werden soll, in Gott, daß ich so sage, ideal vorhanden, und mit Idee meine ich hier nicht etwas wie eine menschliche Vorstellung ohne Wesen, sondern etwas Wesenhaftes in Gott, das die lebendige Kraft und wirksame Ursache ist, die zu seiner Zeit die Wirklichkeit der Dinge hervorbringt. Zugleich ist nicht zu übersehen, daß der Christ nicht außer Gott ist, sondern er ist in Gott, und Gott in ihm. Vielleicht haben wir hieraus zu erklären, warum Paulus ἐκ θεοῦ und nicht ἀπὸ oder παρὰ θεοῦ geschrieben hat.

Also wir wissen, sagt der Apostel, daß, falls wir diesen irdischen (ähnlich wie die von Mose bereitete Stiftshütte für die Wanderung durch die Wüste und für den möglichen Abbruch eingerichteten) zeltartigen Leib ablegen sollten, wir darum nicht ohne Behausung bleiben, weil wir im Himmel einen Bau aus Gott haben, einen Leib, welcher ewig bleibt, und ebenso geartet ist wie der nicht von Menschenhand gemachte und überhaupt nicht dieser sichtbaren Schöpfung angehörige Himmel selbst, für den er bestimmt ist. Woher wissen wir das? Das sagt der Apostel im 2. Vers also:

„Denn in diesem stöhnen wir ja, indem wir uns sehnen, unsere Behausung aus dem Himmel überanzuziehen.“

Er beruft sich zur Begründung (γάρ) seiner vorangehenden Behauptung auf eine im innern Leben des Christen vorliegende Thatsache. Die genauere Fassung des καὶ γάρ und der dadurch angezeigten Verbindung der Sätze bleibe für jetzt noch zurückbehalten; was sagt der Satz in V. 2 für sich allein?

Daß das ἐν τούτῳ auf das Zelt des sterblichen Leibes geht, setzt das οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει τούτῳ V. 4 außer Zweifel. Paulus bezeichnet dadurch den Zustand, worin, und damit zugleich den Grund, warum wir stöhnen. Er denkt dabei an die Kap. 4, 7 ff. besprochenen Übel und Leiden, denen wir unterworfen sind, so lange wir in diesem Leibe leben. Diesen Leiden unterworfen, davon beschwert drückt der Leib auf unsere Seele, ängstet sie, preßt ihr Seufzen aus, und weckt in ihr die Sehnsucht nach jener seligen Veränderung, die Paulus hier durch τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι bezeichnet (vgl. V. 4). Ein eigentümlich gebildetes und in mehr als einer Beziehung auffallendes Wort, dies ἐπ-εν-δύσασθαι! Einmal verläßt Paulus damit das noch in ἐν τούτῳ und in οἰκητήριον festgehaltene Bild eines Hauses, und vertauscht es plötzlich mit dem eines Kleides für die Seele, doch wohl deswegen, weil jenes ihm nicht mehr geeignet schien, den Gedanken auszudrücken, den er aussprechen wollte. Sodann könnte man von vornherein glauben, daß ihm dazu das einfache ἐνδύσασθαι genügen durfte. Er war in V. 1 von der Möglichkeit ausgegangen, daß der zeltartige Leib abgebrochen werden könnte; warum sollte er jetzt nicht sagen: Wir sehnen uns ja, diesen elenden Leib aus- und den verklärten Leib anzuziehen? Er sagt aber „überanzuziehen“; und daß es ihm gerade auf dies Wort angekommen sei, zeigt er V. 3 u. 4 dadurch, daß er es auch dort festhält im Unterschiede und Gegensatze von ἐνδυσάμενοι und ἐκδύσασθαι. (Daß wir nämlich in V. 3 ἐνδυσάμενοι und nicht ἐκδυσάμενοι zu lesen haben, wird sich uns später ergeben.) Dies ἐπενδύσασθαι giebt uns auf Grund des Gleichnisses von einem Kleide im knappsten Ausdrucke zu verstehen: Wir sehnen uns allerdings dieses Leibes, in dem wir so vielen Leiden und dem Tode

unterworfen sind, entledigt zu werden, und den verklärten Leib anzuziehen, aber nicht in der Weise, wie wir wohl am Sonntage oder zu einem hohen Feste die schmutzige und zerrissene Werkeltagskleidung ausziehen und die stattliche Feiertagskleidung anlegen, sondern so, wie wenn man diese über jene überzöge. Diese eigentümliche Anschauung ist in dem ebenso eigentümlich gebildeten Worte so deutlich ausgedrückt, und sie ist so im Einklange mit der sonst bekannten Lehre des Apostels, daß wir über diesen Sinn nicht zweifelhaft sein dürften, wenn wir auch die beiden folgenden Verse gar nicht hätten. Wir wissen, daß Paulus sich die Wiederkunft des HErrn als irgendeinmal in den gegenwärtigen Weltlauf eintretend gedacht hat (1 Thess. 4, 15 ff.). Dann wird der HErr die Seinen teils gestorben, teils noch am Leben finden. Jene wird er (nach 1 Kor. 15, 52—54. 1 Thess. 4, 16. 17) vom Tode auferwecken, und zwar unvergänglich und herrlich; diese aber wird er verwandeln. Dann wird „dies Verwesliche anziehen (*ἐνδύσασθαι*) Unverweslichkeit, und dies Sterbliche Unsterblichkeit", und so wird das Wort erfüllt, das geschrieben steht: „Der Tod ward verschlungen (*κατεπόθη*) in den Sieg." Hier entsprechen Schritt für Schritt: *τὸ φθαρτόν* und *τὸ θνητόν* dem *τοῦτο τὸ σκῆνος* in unserer Stelle, die *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* unserm *οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ*, das *ἐνδύσασθαι* unserm *ἐπενδύσασθαι*. Der Unterschied dieser beiden Ausdrücke erklärt sich ganz natürlich daraus, daß Paulus von der Verwandlung der Lebenden sprechend im ersten Korintherbriefe die mit dem sterblichen Leibe bekleidete Seele als das anziehende Subjekt gedacht hat, in unserer Stelle allein die Seele. Der Christ, wie ihn Christus in diesem Leben findet, zieht die Unsterblichkeit an, seine im sterblichen Leibe befindliche Seele zieht das Unsterbliche über das Sterbliche. Der Ausdruck ist verschieden, die Sache eben dieselbe. Und wenn wir nun fragen, was mit dem sterblichen Leibe unter dem darüber gegangenen verklärten Leibe werde: so deutet Paulus dies in 1 Kor. 15 an durch den Ausdruck *κατεπόθη*, es wird verschlungen, aufgezehrt; und ganz ebenso lesen wir in unserer Stelle V. 4: *ἵνα καταποθῇ* (*τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*).

Der Sinn unseres Verses ist also dieser: Wir stöhnen und

möchten nicht gerne vor der Wiederkunft des HErrn sterben, möchten nicht gerne den sterblichen Leib aus- und erst nach einer Zeit des Entblößtseins den unsterblichen anziehen; sondern unser Sehnen geht dahin, daß wir die Wiederkunft des HErrn noch erleben, und den unsterblichen Leib über den sterblichen anziehen möchten. Dies Stöhnen, dies Sehnen ist die innere Erfahrung des Christen, und darin hat er zugleich die Gewißheit, daß wir, wenn das Zelt unseres sterblichen Leibes abgebrochen werden sollte, einen Bau aus Gott, eine ewige Behausung im Himmel haben. Dies sagt das *γάρ*. — Diese Beweisführung ist ganz dieselbe wie in Röm. 8, 18 ff., wo auch die Gewißheit, daß unser eine alle Leiden dieser Zeit weit überwiegende Herrlichkeit wartet, dadurch begründet wird, daß nicht allein die gesamte Schöpfung, sondern auch wir, die wir die Erstlinge des Geistes haben, stöhnen, weil wir mit ihr eine Befreiung von der Knechtschaft des Verderbens und insbesondere für uns die Erlösung unseres Leibes von Tod und Verwesung erwarten.

Eine untergeordnete Frage ist die, wie das *καὶ* vor dem *γάρ* zu fassen sei. Krüger sagt über den Gebrauch des *καὶ γάρ* bei den Attikern, das *καί* komme in dreifacher Beziehung vor. Entweder beziehe es sich auf das nach *καὶ γάρ* unmittelbar folgende Glied des Satzes, oder auf den ganzen Satz; und dies letztere entweder so, daß dieser dadurch dem vorangehenden Satze an die Seite gestellt, oder daß er dadurch mit einem folgenden Satze, welcher auch mit *καί* beginnt, zusammengekettet wird, so daß nun beide zusammen die Begründung (*γάρ*) des vorangehenden Satzes bilden. In dem letzten Falle finde sich statt *καί* — *καί* auch *τὲ* — *καί*. Alles dies gilt auch für den Sprachgebrauch des Neuen Testaments. Der erste Fall liegt vor Röm. 11, 1; 15, 3; aber nicht in den Stellen, die Winer hierher gerechnet hat, Joh. 4, 23. Röm. 16, 2. 1 Kor. 5, 7. 2 Kor. 2, 10, sondern da findet der zweite Fall statt. In Joh. 4, 23 z. B. (*καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν*) müßte, wenn *καί* sich allein auf *ὁ πατήρ* bezöge, noch ein anderer gedacht sein, der auch solche Anbeter sucht. Das ist aber ganz unstatthaft; das *καί* bezieht sich noch viel mehr auf *ζητεῖ* und den ganzen Satz

als auf ὁ πατήρ, und wir haben hier, wie gesagt, den zweiten Fall. (Vielleicht hat auch Winer alle angeführten Stellen richtig in dieser zweiten Weise aufgefaßt.) Der dritte Fall liegt vor in Hebr. 10, 34 (in Röm. 1, 26 steht τὲ γὰρ — καί). — Welchen von diesen drei Fällen haben wir in unserer Stelle anzunehmen? Den dritten nicht, obgleich ein zweiter Satz mit καί folgt; denn das neben diesem zweiten καί stehende γάρ zeigt, daß dieser Satz ein neuer Begründungssatz, und nicht mit dem voraufgehenden unter dem ersten γάρ zusammenzufassen ist. Aber auch den ersten nicht; denn wenn καί allein zu ἐν τούτῳ gehörte, so müßte neben diesem irdischen Leibe noch ein anderer Leib oder Zustand gedacht sein, darin wir stöhnen und uns nach der Überkleidung mit der Herrlichkeit sehnen. Aber die beiden Zustände, die hier überhaupt nur noch zur Wahl kommen könnten, der Zustand des Entblößtseins und der des Bekleidetseins mit der Herrlichkeit, sind beide ausgeschlossen durch das ἐπ — ενδύσασθαι. Auch ist ein Stöhnen und Sehnen nicht allein in der Herrlichkeit geradezu sinnlos, sondern auch im Zustande der Entblößung bei den Frommen sehr unwahrscheinlich, wenn wir uns an Lazarus in Abrahams Schoße und an den Schächer im Paradiese erinnern. Es bleibt also nur die zweite Auffassung des καὶ γάρ übrig: das καί bezieht sich auf den ganzen Satz und stellt ihn dem vorangehenden als gleichartig und mit ihm zusammenstimmend an die Seite. Auf diese Weise unterstützt es das γάρ, zeigt es als vollberechtigt. In diesem Sinne läßt sich καὶ γάρ im Deutschen durch „denn ja“ oder „ja auch“ wiedergeben, und unser Satz lautet also, wie schon gesagt:

„Denn in diesem (Zelte) stöhnen wir ja, indem wir uns sehnen, unsere Behausung vom Himmel über-anzuziehen.“

Durch das Wort ἐπενδύσασθαι hat Paulus unerwartet eine neue und bedeutsame Seite an der Sache herausgekehrt, und zwar in so kurzem Ausdrucke, daß man erwartet, der Apostel werde ihn im Folgenden näher erläutern. Auch stehen in den folgenden beiden Versen die Wörter ἐκδύσασθαι und ἐνδύσασθαι in unverkennbarer

gegensätzlicher Beziehung zu ἐπενδύσασθαι, und bestärken uns in dieser Erwartung. Aber im 3. Vers kommen wir zu der eigentlichen crux interpretum in unserer Stelle. Sie muß es schon den Alten gewesen sein, wie dies die Unsicherheit der Lesart vermuten läßt. Nach den Codices ist es nämlich zweifelhaft, ob Paulus εἴγε oder εἴπερ, ἐνδυσάμενοι oder ἐκδυσάμενοι geschrieben habe; denn gleich angesehene stehen auf beiden Seiten. Und so bleibt dem Leser nichts übrig, als zu versuchen, wie weit es ihm durch Beachtung des Zusammenhanges mit Hilfe der Sprach- und Denkgesetze gelinge, über Wort und Sinn dieses Satzes zur Gewißheit zu gelangen. Wir wollen zuerst zusehen, was der Satz selber sagt, und dann den Zusammenhang mit dem vorigen untersuchen.

„Wir werden nicht nackt erfunden werden", sagt der Apostel. Er kann, da er von der Zukunft redet, nur von einem Zustande nach unserm leiblichen Tode reden, also von dem Zustande, wo wir mit dem verklärten Leibe bekleidet sein werden. Das Participium, mag man nun ἐκδυσάμενοι oder ἐνδυσάμενοι lesen, ist eine Beifügung zu dem in εὑρεθησόμεθα liegenden Subjekte ἡμεῖς, und es liegt nahe, damit das καί in der Bedeutung „auch" zusammenzunehmen, so daß der Satz sagt: „Auch ausgezogen (oder angezogen) habend werden wir nicht nackt erfunden werden." Die Participialbestimmung steht jedenfalls in Beziehung zu ἐπ — ενδύσασθαι, und wenn dies der Fall ist, notwendig in unterscheidender und entgegensetzender Beziehung. Ἐκδύσασθαι muß heißen, den sterblichen Leib ausziehen, ἐνδύσασθαι den verklärten Leib anziehen, beides unterschieden von ἐπενδύσασθαι, über den nicht ausgezogenen sterblichen Leib den verklärten überanziehen. Ist dies richtig, so ergiebt sich, daß es für den Gedanken an sich gleichgiltig erscheinen kann, ob man ἐκδυσάμενοι oder ἐνδυσάμενοι lese. Denn wenn wir ἐκδυσάμενοι lesen, so müssen wir doch nach dem Ausziehen das Anziehen hinzudenken, wenn wir sollen nicht nackt erfunden werden. Lesen wir aber ἐνδυσάμενοι, so setzt dies, wenn doch dies Anzeichen von dem Überanziehen verschieden sein soll, das vorangegangene Ausziehen voraus. In jedem Falle drückt dasjenige Participium, welches dasteht, sachlich den leiblichen Tod

und den damit gegebenen Wechsel von dem Ausziehen des sterblichen und dem Anziehen des unsterblichen Leibes aus, und der Satz sagt: Auch (*καί*) nach dem Wechsel von Aus- und Anziehen werden wir nicht nackt sondern bekleidet sein, ebensowohl wie nach dem Überanziehen des verklärten Leibes. Paulus hätte also, wenn er vollständig schreiben wollte, *καὶ ἐκδυσάμενοι καὶ ἔπειτα ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* schreiben müssen. Er hat das zu weitschweifig gefunden, und das eine Particip als entbehrlich fallen lassen. Welches hat er aber behalten? *Ἐνδυσάμενοι*, das durch die Handschriften entschieden begünstigt wird, scheint das wider sich zu haben, daß der so gewonnene Satz doch gar zu selbstverständlich ist: „Auch angezogen habend werden wir nicht nackt erfunden werden." Überdies lesen wir in V. 4: *Οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι*, wo wir ebenfalls nach *ἐκδύσασθαι* notwendig ein *καὶ ἔπειτα ἐνδύσασθαι* hinzudenken müssen. Hat Paulus dort das *ἐκδύσασθαι* behalten, so scheint es, als habe er wohl auch im 3. Vers das *ἐκδυσάμενοι* festgehalten. Anders stellt sich aber das Urteil, wenn wir das fragliche Particip im 3. Verse in seinem Verhältnisse zum *ἐπενδύσασθαι* im 2. Verse betrachten. Wenn dort Paulus schreibt *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες*, so werden wir durch das *ἐπενδύσασθαι* zunächst überrascht, und nachdem wir uns auf des Apostels Absicht besonnen, lesen wir nun diesen Satz, als hätte Paulus geschrieben *οὐκ ἐνδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι* geschrieben. Dem tritt dann, wenn wir *ἐνδυσάμενοι* lesen, der Satz in der Fassung *καὶ ἐνδυσάμενοι (οὐκ ἐπενδυσάμενοι) οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* mit einer Zuspitzung gegenüber, durch welche er um so schlagender wirkt, je selbstverständlicher er in dieser Fassung ist. Dies Schlagende geht bei der Lesung *ἐκδυσάμενοι* gänzlich verloren. Daß Paulus in V. 4 das *ἐκδύσασθαι* gewählt hat, erklärt sich leicht daraus, daß er dort, wie wir nachher sehen werden, einen andern Gesichtspunkt im Auge hat. Dort sieht er auf die unangenehme Empfindung, die der Wechsel von Aus- und Anziehen mit sich bringt, und diese haftet an dem Ausziehen. In V. 3 sieht Paulus darauf, daß *ἐπενδύσασθαι* und *ἐνδύσασθαι* zu demselben Ergebnisse führen, und

dies haftet an dem ἐνδύσασθαι, das in beiden Fällen stattfindet. Diese Betrachtung rechtfertigt also den Vorzug, den in V. 3 die besten Handschriften (nach Tischendorf editio critica minor 1872 ℵ B C D° E K L P etc.) der Lesart ἐνδυσάμενοι geben, und demnach sagt der Apostel in diesem Satze:

„Auch angezogen (und nicht überangezogen) habend werden wir nicht nackt (sondern mit dem himmlischen Kleide angethan) erfunden werden."

Das οὐ ist eng mit γυμνοί zusammenzunehmen: nicht unbekleidet d. i. bekleidet.

Wir kommen nun zu der Frage, wie dieser Satz sprachlich und gedankenmäßig mit dem vorangehenden zusammenhange. Ihre Entscheidung wird dadurch erschwert, daß nicht feststeht, ob εἴγε oder εἴπερ zu lesen sei, und welche Bedeutung diese Bindewörter haben. Denn εἴγε bieten die Handschriften ℵ C K L P al. fere omn., εἴπερ dagegen B D E F G 17. 80, also ansehnliche auf beiden Seiten. Über die Bedeutung aber und den Unterschied dieser Wörter hat freilich G. Hermann (ad Vig. p. 834) die Regel aufgestellt: Εἴπερ, quod nos wenn anders dicimus, ita ab εἴγε, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum jure an injuria sumatur, εἴγε autem de re, quae jure sumpta creditur. Und diese Begriffsbestimmung scheint sich noch immer des Beifalles unserer Schriftausleger zu erfreuen; so viel mir kund geworden ist, hat nur Bäumlein in seinen Untersuchungen über griechische Partikeln (Stuttgart 1861) sie als „einseitig und nicht vollkommen richtig" bezeichnet. Jedenfalls paßt, wenn sie richtig ist, weder εἴπερ noch εἴγε in diesen Zusammenhang. Man versuche nur zu lesen: Wir sehnen uns, den himmlischen Leib überanzuziehen, wenn wir anders (was ich jedoch als zweifelhaft muß dahingestellt sein lassen) auch nach dem (Aus- und) Anziehen nicht werden nackt erfunden werden. Die Voraussetzung ist ja dem Apostel gar nicht zweifelhaft sondern unumstößlich gewiß, gemäß der Fassung des Satzes selbstverständlich. Oder wir lesen: Wir sehnen uns — — überanzuziehen, wenn wir denn (was ich mit

gutem Rechte annehme) nach dem (Wechsel von Aus- und) Anziehen nicht werden bloß erfunden werden. Unmöglich; denn abgesehen von der Wunderlichkeit, eine durchaus selbstverständliche Sache durch die Andeutung, daß man sie mit gutem Grunde anzunehmen wage, eingeführt zu sehen, ist ja die Gewißheit, nach dem Wechsel von Aus- und Anziehen nicht nackt erfunden zu werden, weder ein Beweis noch ein Grund für das Sehnen, verschont von diesem Wechsel den Leib der Herrlichkeit über den gegenwärtigen sterblichen anzuziehen. Das Vorhandensein dieses Sehnens in dem Christen ist dem Apostel nach V. 2 eine unleugbare Thatsache des christlichen Selbstbewußtseins. Wollte er diese Behauptung irgendwie bedingen, so konnte das nur geschehen durch die Voraussetzung, daß das christliche Leben echter Art sein müsse, oder etwa durch eine Beschränkung auf gewisse Fälle. Keins von beiden findet hier statt. Paulus setzt wirkliche Christen stillschweigend voraus, darum sagt er vorhin *οἴδαμεν*, und beweist dies durch sein *στενάζομεν-ἐπιποθοῦντες* als unzweifelhaft und unbeschränkt; jede einschränkende Bedingung würde die Kraft seiner Beweisführung lähmen. Hermanns Regel paßt hier in keiner Weise. Wenn wir nun von ihr absehend die in Verbindung gesetzten Gedanken mit einander vergleichen, so haben wir in V. 2 eine Verwandlung unserer Leiblichkeit ohne Durchgang durch den Tod, in V. 3 eine Erlangung des verklärten Leibes für den Fall, daß wir sterben müssen. Das endliche Ergebnis ist also in beiden Fällen das gleiche, die Bekleidung mit dem verklärten Leibe. Thatsache des christlichen Bewußtseins ist es nach des Apostels Behauptung, daß wir dessen ungeachtet das Überanziehen, d. h. die Verwandelung ohne den Tod wünschen, und nicht das Anziehen d. h. den Durchgang durch den Tod. Das Verhältnis der beiden Sätze ist also das des Gegensatzes, daß wir die Verwandelung ohne den Tod wünschen, „obgleich“ wir durch den Tod am Ende zu dem gleichen Genusse kommen. Aber darauf führt uns Hermanns Regel nicht.

Sie ist ungenügend, ja sie ist verkehrt und irreführend, und wir werden uns nach einer zutreffenderen Begriffsbestimmung umsehen müssen. Daß sie notwendig verkehrt sein muß, erhellt schon aus dem Umstande, daß *πέρ* und *γέ* auch verbunden vorkommen.

Nach Hermanns Regel schließt die eine Partikel die andere aus. Was jure sumptum creditur, das läßt man nicht dahin gestellt, utrum jure an injuria sumatur, und umgekehrt. Wir finden aber εἴπερ γε in Xen. Hell. I 7, 6. An. I 7, 9. Mem. I 4, 4. Plat. Apol. 41. C. Prot. 312. A. [330. B.] 333. B. u. ö.

Ebenso widersinnig scheint εἴπερ, wo die Wirklichkeit des Bedingungssatzes geradezu geleugnet wird, also nicht dahingestellt bleibt, wie bei Lys. XIII 72. XVI 8. XXV 5.

Umgekehrt paßt γε nicht recht zu ἐάν, das eine Bedingung setzt, deren Zutreffen möglich ist, aber zweifelhaft gelassen wird; dennoch finden wir ἐάν γε in Xen. Mem. III 3, 10; 4, 5; 11, 15 und das verwandte ὅταν γε II 8, 2; III 3, 12; 14, 3. — Das gilt auch von εἴγε, wenn es vor Bedingungssätzen steht, welche der Sprecher Bedenken trägt, zuzugestehen, wie in Mem. III 5, 7; 6, 13; IV 2, 34. 36.

Diese Erscheinungen zeigen klar, daß die Bedeutung der beiden fraglichen Wörter anders bestimmt werden muß. Wir dürfen hoffen, das Rechte nicht zu verfehlen, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, daß γέ und πέρ in der Verbindung mit εἰ wesentlich dieselbe Bedeutung habe wie sonst überall und insbesondere in der Verbindung mit den rrlativen Pronomen. Man wird bei angestellter Prüfung bestätigt finden, was Krüger und Bäumlein über die Bedeutung der beiden Partikeln sagen.

Über πέρ sagt nämlich Krüger in seiner Griechischen Sprachlehre (S. 366): „Πέρ gerade, eben. Aus dem alten πέρι (sehr) entstanden, urgiert es die Identität: ὁ αὐτὸς ὅσπερ gerade derselbe, welcher."

Und Bäumlein (a. a. O. S. 198): „Der Satz, dem πέρ beigegeben wird, erhält durch diese Partikel die stärkste objektive Gültigkeit (S. 204). Bei Relativen verallgemeinert (?) es diese, weist aber meist auf Sicheres, Bekanntes hin."

Diese Bestimmungen sind, wie man sieht, nicht ganz gleich, aber sie hangen zusammen, und man wird im Gebrauche bei Relativen bald mehr die Identität, bald mehr das Sicher-, Bekannt-,

Anerkanntsein hervortretend finden. Die Gültigkeit, von der Bäumlein sagt, gewinnt der Satz eben dadurch, daß πέρ die Identität oder Zusammenstimmung mit Vorliegendem, Bekannten und Anerkannten andeutet, mag dieses nun unmittelbar in der Rede oder in der Natur der Sache oder in den besonderen Umständen vor Augen liegen.

Von γέ sagt Krüger (a. a. O. S. 351) im allgemeinen: „Γέ, gar, gerade, eben, wenigstens." „Γέ hebt einen Begriff übergewichtlich hervor, oft nur durch Betonung und Stellung übertragbar; in ὅς γε durch ‚er, der', oft ‚da er'; durch ‚gar sehr'; durch ‚eben, gerade', wenn es den Begriff des Vorzugsweisen enthält, durch ‚wenigstens', wenn es beschränkt."

Bäumlein sagt damit übereinstimmend (S. 54): „Γέ hebt einen Begriff hervor, indem es ihn von allem Übrigen absondert, alles Weitere von ihm ablöst und fern hält, so daß er allein ins Licht gestellt wird." Wie sich diese Grundbedeutung in den einzelnen Gebrauchsweisen modifiziert, mag man bei ihm weiter nachlesen.

Diese Begriffsbestimmung wird man überall bestätigt finden. Nicht ebenso ganz mit diesen Forschern einstimmig bin ich in Beziehung auf das, was sie über εἴπερ und εἴγε sagen.

Unzweifelhaft bezeichnet εἴγε eine übergewichtlich hervorgehobene Bedingung, entweder so, daß die Bedingung nur stark betont wird, oder so, daß wir die Hervorhebung durch „wenigstens" oder „sogar" oder „zumal" ausdrücken können. Daß aber dadurch die in der Bedingung angegebene Handlung als unzweifelhaft bestehend angedeutet werde, kann ich Bäumlein nicht zugestehen. Ob das „wenn" zutreffe, liegt weder in εἰ noch in γέ. Jenes setzt nur eine Bedingung oder Annahme, dieses hebt die Bedingung übergewichtlich hervor. Εἴ γε sagt: Ist das „wenn" richtig, dann auch sicherlich das „so"!

Dagegen εἴπερ drückt die Bedingung als gesteigert aus, und zwar in dreierlei Weise:

1) Es heißt, „wenn noch so sehr" = „wenn gleich", sehr häufig bei Homer, seltener bei den Attikern (vgl. καίπερ bei Participien).

2) Es läßt sich ausdrücken durch „wenn doch", und deutet an,

daß die Bedingung mit einer gewissen Berechtigung aufgestellt werde, entweder weil der Satz als richtig allgemein angenommen oder in sich selbst wahr ist, oder weil sie in diesem besondern Falle durch die eben bestehenden Umstände, durch die Behauptung anderer, durch ihre Handlungsweise oder anderes dergleichen an die Hand gegeben werde, und dies ist die Gebrauchsweise, die bei den Attikern vielleicht am häufigsten stattfindet. Sie wird sehr oft bei der Auslegung durch die Hermannsche Begriffsbestimmung zum Nachteil für das richtige Verständnis des Textes verdrängt.

3) Es heißt „wenn wirklich", indem *πέρ* die in *εἰ* eingeschlossene Ungewißheit betont. Und dies ist die Bedeutung, die Hermann als die einzige aufgestellt hat, und die nun seitdem in vielen Stellen angewandt wird, wo entweder ganz gewißlich oder doch höchst wahrscheinlich die zweite statt hat. Ich habe das *εἴπερ* in dieser Bedeutung besonders oft bei Platon getroffen.

Diese Behauptungen gehörig zu begründen, verstattet mir diese Zeitschrift wegen des großen Raumes nicht, den meine Nachweisung in Anspruch nehmen würde. Daher muß ich mich begnügen, sie hier nur mit einigen Anführungen zu stützen.

Εἴγε (*ἐάνγε*).

Daß die oben gegebene Erklärung richtig sei, wird man überall bestätigt finden. Dagegen giebt es viele Stellen, wo der mit *εἴγε* beginnende Bedingungssatz keineswegs als jure sumptum gemeint ist. Z. B. in Xen. Mem. IV 2, 24: „Denn schwerlich wüßte ich wohl etwas anderes, wenn ich nicht einmal mich selbst erkennete", sagt Euthydemos, durch *γέ*, daß der Nachsatz gewiß richtig wäre, wenn es der Vordersatz wäre; aber dies leugnet er. In § 36 will er das Nichtrechtreden gewiß nicht als wirklich anerkennen; er läßt es ungewiß. Und dies letztere ist von sich selbst klar überall, wo *ἐάνγε* steht wie in III 3, 10; 4, 5; 11, 15; wie auch da, wo bei *εἴγε* der Optativ oder das Futur steht, wie 4, 2; 5, 7; 6, 13. Vgl. auch IV 4, 23; 6, 7 — und bei Thuk. 6, 18.

Wenn wir Stellen finden, wo unleugbar die Bedingung mit *εἴγε* als jure sumpta aufgestellt wird, wie in Mem. I 5, 3;

II 1, 17; 2, 3; 5, 4; III 8, 9; IV 2, 39, da ist doch dies nicht durch das γέ ausgedrückt, sondern dieses sagt nur, daß die Folgerung gewiß richtig ist, wenn die mit εἰ aufgestellte Annahme richtig ist. Wie es sich aber hiermit verhalte, ob das behauptet wird oder geleugnet oder unentschieden gelassen, darüber sagt das γέ nichts.

Εἴπερ (ἐάνπερ).

Die erste vorhin aufgeführte Bedeutung „wenn auch noch so sehr" oder „wenn gleich" ist bei Homer so bekannt, daß ich darüber nichts zu sagen brauche. Ich erinnere nur an Stellen wie Od. 1, 167; 2, 246; 9, 35; 20, 42. 49. Il. 1, 81; 3, 25; 7, 117 u. s. w.

Wir finden sie aber auch bei Thukydides und Platon. Bei Thukydides in den Stellen 1, 69 und 2, 89. Will jemand hier den Homerischen Gebrauch leugnen und das „wenn — auch" in εἰ — καί finden, so wird er doch nimmermehr auf das πέρ die Hermannsche Regel anwenden können; denn in den Bedingungssätzen werden unzweifelhafte Thatsachen ausgesprochen, und dies wird durch πέρ nicht angezweifelt sondern verstärkt. Ohne καί haben wir aber ἐάνπερ wenigstens bei Platon Euthyphr. 4. B. in der Homerischen Bedeutung. Also in allen diesen Stellen gilt Hermanns Regel nicht.

Sie gilt auch in vielen Stellen der Attiker nicht, wo man sie anzuwenden gewohnt ist. Sie paßt nicht, wo der Sprecher den Vordersatz nicht dahingestellt sein läßt, sondern geradezu leugnet, und durch das πέρ ausdrückt, daß er nur durch äußere Umstände veranlaßt sei, die Annahme aufzustellen. So ist es Lys. XVI 8: „Wenn ich wirklich Reiterdienst geleistet hätte (wie ich nämlich beschuldigt werde), so würde ich es nicht ableugnen." XXV 5: „Wenn meine Ankläger mich wirklich eines persönlichen Unrechtes zeihen könnten (wie sie sich den Anschein geben), so würden sie mir nicht die Sünden der dreißig zum Vorwurfe machen." Auch Demosth. XVIII, p. 229. 269. 328. In anderen Stellen kann, wer will, die Hermannsche Regel anwenden, verfehlt aber damit den Sinn des Verfassers mindestens inbetreff der Färbung der Rede. So

in folgenden, wo ich überall durch πέρ nicht die Unbestimmtheit inbetreff der Wirklichkeit der Annahme sondern die Andeutung finde, daß dem Sprecher die Aufstellung der Annahme durch irgendeinen Umstand nahegelegt sei. Ob er das Zutreffen derselben behaupte, leugne oder bezweifle, kann sich aus dem Zusammenhange der Rede ergeben, ist aber durch das πέρ ebenso wenig wie durch das εἰ ausgesprochen. Danach wolle man prüfen:

Plat. Apol. p. 27 D. Gorg. 450 B. Prot. (329 E.) 332 E. 334 D. Theaet. 142 D.

Dem. I p. 9; IV (43.) 52; XVIII 239 (in den beiden letzten Stellen liegt: „wie ich euch doch zutrauen muß", und das πέρ giebt der Rede die Farbe freundlichen Gewinnens, nicht kalten Zweifelns). 302. 307.

Lys. XIII 79; XII 27. 29. 32.

Xen. Mem. I 6, 15; III 3, 7; 6, 3; 14, 5.

Überall liegt das incertum, utrum jure an injuria sumatur, wo es vorliegt, nicht in πέρ sondern in εἰ, das durch πέρ nur hervorgehoben wird. Danach erklären sich dann auch Verbindungen wie *εἴπερ ποτέ, εἴπερ τις καὶ ἄλλος*. Danach auch die Stellen mit

Εἴπερ γε (ἐάνπερ γε),

wie Xen. Hell. I 7, 6; An. I 7, 9; Mem. I 4, 4; Plat. Ap. p. 41 C. Prot. 312 A. 333 A, wo γέ ausdrückt, daß, wenn der Vordersatz, dann auch gewiß der Nachsatz richtig sei, πέρ aber den Vordersatz als durch die Umstände dem Sprecher nahegelegt bezeichnet.

Mit dem Sprachgebrauche der Klassiker stimmt nun der des Neuen Testamentes völlig überein.

Εἴγε

bezeichnet auch da in der Formel *εἰ δὲ μή γε* (Matth. 6, 1; 9, 17; Luk. 5, 36. 37; 10, 6; 13, 9; 14, 32; 2 Kor. 11, 16) eine bloß gedachte, bloß mögliche Annahme, aus der der Hauptsatz richtig abfolgt.

In den Stellen Kol. 1, 23. Eph. 3, 2; 4, 21 kann man streiten, ob nach meiner Erklärung Paulus nur sagen wolle, daß der Hauptsatz richtig sei, wenn die Annahme zutreffe, oder ob er nach der Hermannschen Erklärung seine Annahme hat als berechtigt bezeichnen wollen, bei den Kolossern durch das gute Vertrauen, zu dem er berechtigt sei, im Epheserbriefe, weil die Thatsache richtig sei. Daraus folgt für die Stelle im Kolosserbriefe, daß es bei Paulus stand, ob er *πέρ* oder *γέ* schreiben wollte. Im Epheserbriefe ist aber die Wahl zwischen den beiden Auffassungen sogar von Einfluß auf die Entscheidung über die Frage nach der Bestimmung des Briefes. Bei der von mir vertretenen Auffassung des *εἴγε* wird es nicht nur ganz ungewiß, ob Paulus sich seine Leser als solche gedacht habe, welchen er selber das Evangelium gepredigt hätte, sondern das Gegenteil ist sogar viel wahrscheinlicher. Dies ist aber offenbar kein genügender Grund, meine Auffassung zu verwerfen, sondern zeigt nur, wie wichtig es ist, über die Bedeutung des *εἴγε* zur Gewißheit zu kommen. Übrigens, ob es gleich hier nicht der Ort ist, jene sachliche Frage eingehend zu untersuchen, so darf ich doch darauf aufmerksam machen, daß in Kap. 3 alles Folgende für meine Deutung der Partikel und für meine Auffassung jener Sätze spricht. Hätten die Leser die *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ κτλ.* schon von Paulus selbst predigen gehört, wie käme er dazu, ihnen darüber hier noch einen so ausgeführten Vortrag zu halten. Auch in Kol. 1, 23 paßt meine Erklärung des *εἴγε* besser als die Hermannsche, wegen der ungemein breiten Ausführung der Bedingung.

Außer diesen Stellen und der unsrigen kommt das *εἴγε* nur noch Gal. 3, 4 *εἴγε καὶ εἰκῇ* vor. Bei meiner Deutung des *εἴγε* ergiebt sich folgender Sinn: Der Satz *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ* ist jedenfalls dann richtig, wenn auch das *εἰκῇ* zutrifft. Das *τοσαῦτα ἐπάθετε*, nämlich daß ihr so herrliche Gnadenerweisungen erfahren habt durch Empfangung des h. Geistes (vgl. V. 2 u. 3 und das *ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν κτλ.* V. 5), das ist eine Thatsache. Ist oder wird nun auch noch das *εἰκῇ* Wirklichkeit, dann ist auch der ganze Satz *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ* mit dem schmerzlichen Gegensatze von *εἰκῇ* zu *τοσαῦτα* traurige Wahrheit. Diese Er-

klärung läßt jedes Wort in seiner bekannten Bedeutung, und paßt vollkommen zu der Stellung des Apostels zwischen der bangen Befürchtung, daß die Galater ihr Christentum verlieren möchten, und der Hoffnung, daß es ihm noch gelingen werde, sie bei dem seligmachenden Evangelium zu erhalten. Daß die echt griechische Weise, wie hier das Wort *πάσχειν* angewandt ist, sonst im Neuen Testament nicht weiter vorkommt, ist nach meinem Dafürhalten kein Grund, sie hier nicht anzuerkennen, wenn man die Sprache des Paulus überhaupt und die Menge der *ἅπαξ εἰρημένα* bei ihm in Betracht zieht.

Kommen wir nach diesen Betrachtungen zu unserer Stelle zurück, so ist nachgewiesen, daß hier das *εἴγε* nach Hermanns Deutung nicht paßt. Es paßt auch nicht nach meiner Auffassung; denn es ist sinnlos zu sagen: Dann gewiß, wenn es wahr ist, daß wir nach dem Wechsel von Aus- und Anziehen nicht werden nackt erfunden werden, sehnen wir uns unsere Behausung vom Himmel — nicht anzuziehen sondern — überanzuziehen. *Εἴγε* kann nicht die rechte Lesart sein.

Εἴπερ.

Εἴπερ kommt im Neuen Testament in drei Stellen vor, in denen Hermanns Deutung unzulässig ist, nämlich 2 Thess. 1, 6; 1 Kor. 8, 5 und 15, 15, und die für die hier verteidigte Auffassung sprechen.

In 2 Thess. 1, 6 ist es ganz undenkbar, daß Paulus den Satz, daß es bei Gott recht sei, denen, welche die Christen plagen, mit Plagen zu vergelten, sollte als ungewiß, utrum jure an injuria sumatur, dahingestellt gelassen haben. So gefaßt, wäre der Satz sowohl an sich selbst wie in dem Zusammenhange, worin wir ihn lesen, geradezu widersinnig. Im Gegenteil, der Apostel stellt ihn mit *εἴπερ* als einen allgemein anerkannten und darum jure sumptum hin: „wenn es ja doch (unzweifelhaft) recht ist ꝛc."

Nicht anders ist es in 1 Kor. 8, 5: *Εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοί.* Denn daß es sogenannte Götter giebt, welche für Götter gelten und so heißen, obgleich sie es nicht sind: das ist ja eine unbestreitbare Thatsache, welche Paulus nimmermehr als zweifel-

haft hinstellen konnte, sondern im Gegenteil im nächstfolgenden Satze mit *ὥσπερ* (d. i. wie ja anerkanntermaßen) ganz entschieden bekräftigt. Und ebenso ist es in 1 Kor. 15, 15, wo Paulus die Wirklichkeit des Bedingungssatzes nicht dahingestellt sein läßt, sondern entschieden leugnet. Von diesen beiden Stellen wird nachher noch eingehender zu handeln sein.

Wegen 1 Petr. 2, 3 und Röm. 8, 9. 17 kann man freilich streiten. Wenn nämlich Petrus in der erstangeführten Stelle sagt: *εἴπερ* (var. *εἰ*) *ἐγεύσασθε*, und Paulus Röm. 8, 9: *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*, so enthalten diese Sätze Annahmen, welche schwerlich bei jedem ihrer Leser zugetroffen haben werden. Aber nicht diesen Zweifel haben die Apostel durch *πέρ* anregen wollen, sondern sie drücken dadurch das gute Vertrauen aus, das sie zu ihren Lesern auf der Grundlage ihres Christenstandes und ihres christlichen Verhaltens haben. Dafür spricht in 1 Petr. 2, 3 alles, was in V. 4 u. 5 folgt. Der Apostel spricht darin, ferne von aller Bezugnahme auf etwaige Ausnahmen, nur das aus, was von allen Christen gilt, soferne sie das wirklich sind. — Nicht anders ist es Röm. 8, 9. Dort sagt der Apostel: „Wenn es doch richtig ist, daß Gottes Geist in euch wohnet“, und er will das Zutreffen dieser Voraussetzung keinesweges durch *πέρ* als unsicher bezeichnen; sondern er stellt diese Annahme, als durch ihren Christenstand nahegelegt, ohne behutsame Einschränkung hin (wie er in 1 Kor. 3, 16 schreibt: „Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid, und der Geist Gottes in euch wohnet“), um die andere daraus folgende Wahrheit abzuleiten, daß Christen nicht im Fleische sondern im Geiste sind. Zu dieser Stelle bemerkt Meyer — ich führe diesen Ausleger an, weil er wegen seiner ausgezeichneten Genauigkeit in Behandlung der sprachlichen Seite des heiligen Textes ein wohlverdientes Ansehen genießt —: „*Εἴπερ* mit Chrysostomus u. A., auch Olshausen, quandoquidem zu fassen, ist zwar nicht sprachwidrig, da, wie *εἰ* im Sinne von *ἐπεί* (Dissen ad Dem. de cor. p. 195), so auch *εἴπερ* im Sinne von *ἐπείπερ* (s. Kühner ad Xen. Anab. VI 1, 26) gebraucht wird; aber es ist hier zu dieser Fassung gänzlich kein Grund im Kontexte, da vielmehr die konditionale Bedeutung: wenn überhaupt (s. Klotz ad Devar.

p. 528) trefflich paßt, und ihr das folgende gegensätzliche *εἰ δὲ* entspricht." Ein Beispiel, das zeigt, wie sehr die Feststellung der Bedeutung dieser Partikeln Bedürfnis ist. Wie ist es zu begreifen, daß ein so sprachkundiger Mann und scharfer Denker keinen Anstoß daran genommen hat, daß ein und dasselbe Wort zugleich eine Annahme als zweifelhaft bezeichnen („wenn überhaupt"), und auch einen Satz als allgemein anerkannt (quandoquidem) darstellen soll. *Εἰ* heißt nun einmal nicht „weil" sondern „wenn", und bezeichnet eine Annahme, aus der etwas gefolgert wird. Sie kann einen Zweifel einschließen, sie kann auch einen unzweifelhaften, einen allgemein anerkannten Satz zur Grundlage einer Folgerung machen, und daß dies letztere ganz besonders von *εἴπερ* gilt, wird aus der von mir vertretenen Erklärung des *πέρ* vollkommen verständlich. Der Sprecher deutet an, daß er aus irgendeinem Grunde eine Berechtigung habe, den Satz aufzustellen und daraus weiter zu schließen. Was er aber selbst von dessen Richtigkeit halte, ob er ihn behaupte oder dahingestellt sein lasse, bezweifele oder leugne, kann aus dem Zusammenhange erhellen, durch *πέρ* wird es nicht gesagt. *Εἴπερ* heißt also in dieser Stelle weder „wenn überhaupt" noch „weil ja (sintemal)", sondern „wenn doch", und Paulus will sagen: Meine Behauptung, daß ihr nicht im Fleische sondern im Geiste seid, ist richtig und unbestreitbar, wenn (*εἰ*) es richtig ist, daß der Geist Gottes in euch wohnet, und das muß ich doch annehmen (*πέρ*), da ihr Christen seid. Das folgende *εἰ δέ τις κτλ.* zeigt gerade dadurch, daß es eine Beschränkung der vorangehenden Beweisführung nachbringt, wie fern der Apostel davon gewesen ist, dieselbe behutsam zu verklausulieren, daß er ohne einschränkenden Seitenblick auf besondere Fälle nur aus allgemeinen Sätzen die daraus abfließenden Folgerungen abgeleitet hat.

In Röm. 8. 17 kann man sehen, welchen Einfluß die Deutung des *πέρ* auf die Auslegung der ganzen Stelle ausübt. Die gewöhnliche Auslegung von *εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν* ist in Übereinstimmung mit Hermanns Regel diese: „wenn wir nämlich (was freilich nicht auf jeden paßt), mitleiden, auf daß wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden". Aber hätte der Apostel den Bedingungssatz inbetreff der Wirklichkeit in

der Schwebe lassen wollen, so würde er ἐάν oder ἐάν γε geschrieben haben. Dann aber wäre der Zwecksatz der Ausdruck der Absicht, die wir bei dem Mitleiden haben, d. h. ein nach allem, was in den vorangehenden Versen, ohne Einschränkung durch Seitenblicke auf besondere Fälle, ganz allgemein gesagt war, müßiges und in diesem Zusammenhange wenig passendes Anhängsel. Der Apostel sagt aber wirklich: „wenn wir doch mitleiden, damit wir auch mit verherrlicht werden". Der Satz mit ἵνα ist der Ausdruck der Ordnung Gottes, daß die Christen an Christo teil haben sollen wie inbetreff seiner Leiden so auch an seiner Herrlichkeit, so daß die Christen in der Teilnahme an dem Leiden mit Christo die Bürgschaft haben, daß sie auch mit ihm seiner Herrlichkeit teilhaftig werden. Paulus sagt also: „Sind wir Gottes Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi, wenn es doch Thatsache und unsere tägliche Erfahrung ist (πέρ), daß wir durch Gottes Rat mit Christo leiden müssen, damit wir auch an seiner Verherrlichung teil bekommen. Durch εἴπερ soll das εἰ δὲ τέκνα, καὶ — — συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ nicht durch eine Bedingung eingeschränkt, sondern durch Hinweisung auf die Leiden, die die Christen als τέκνα θεοῦ um Christi willen zu dulden haben, tröstlich befestigt werden. Die Notwendigkeit unseres Mitleidens hat ihren Grund in Joh. 15, 20 bis 16, 4 und in Röm. 6, 3—5. Wir sind durch die Taufe, das Bad unserer Wiedergeburt zu Kindern Gottes, in Christum getauft und gleichsam in ihn eingepfropft, um an allem, was er ist, was er gethan, gelitten, ersiegt und gewonnen hat, teil zu bekommen. Darum nehmen wir bekanntermaßen (πέρ) an seinem Leiden teil (vgl. die Gedanken in Kap. 8, 18 ff. und 2 Kor. 4, 7—10), indem wir leiden um seinetwillen, damit wir nach Gottes Willen auch seine Herrlichkeit mit ihm teilen.

In diesen Stellen gründet sich die Berechtigung (πέρ), die Annahme (εἰ), aufzustellen, auf den Christenstand der Leser; in 1 Kor. 15, 15 hat sie ihren Grund in den Behauptungen der Gegner. Paulus schreibt da: „Wir würden aber erfunden als falsche Zeugen Gottes, weil wir wider Gott gezeuget hätten, daß er Christum auferweckt habe, den er nicht auferweckt hat, wenn

doch also (εἴπερ ἄρα) Tote nicht auferstehen." Hier wird der Bedingungssatz nicht als zweifelhaft hingestellt, sondern er wird von Paulus entschieden bestritten. Nur als eine Behauptung seiner Gegner stellt er ihn hin, wir hier noch ausdrücklich durch ἄρα („also" d. i. ihren Behauptungen gemäß) zu verstehen gegeben wird, und er stellt ihn hin, um daraus das ὃν οὐκ ἤγειρεν und weiter das εὑρισκόμεθα zu folgern, und auf diese Weise seine Gegner ad absurdum zu führen.

Die Verbindung ἐάν περ, die wir in Hebr. 3, 6. 14; 6, 3 lesen, erklärt sich aus dem bisher Gesagten leicht. Das ἐάν stellt die Annahme als ungewiß dar, das πέρ deutet auf Umstände, welche das gute Zutrauen rechtfertigen, daß sie wohl zutreffen werde.

So hat sich in allen bisher besprochenen Stellen ergeben, daß εἴπερ im Neuen Testament nicht die Hermannsche sondern die Bedeutung hat, die oben für die Klassiker unter Nr. 2 aufgestellt, und danach auch vertreten worden ist. Wenden wir uns nun zu unserer in Frage stehenden Stelle 2 Kor. 5, 3, so finden wir, daß hier meine Begriffsbestimmung ebenso wenig wie die Hermannsche paßt; denn bei beiden stehen Vorder- und Hauptsatz im Verhältnisse der Abfolge, in unserer Stelle aber im Verhältnisse des Gegensatzes, sie verhalten sich wie „obwohl — dennoch". Auf diese Weise werden wir an den Homerischen Gebrauch erinnert, wonach εἴπερ heißt „wenn noch so sehr, wenngleich". Man könnte zwar sagen, es sei bedenklich, bei Paulus den Homerischen Sprachgebrauch anzunehmen, der in der späteren Sprache so gut wie völlig erstorben erscheine. Auch hätten wir das nicht nötig; denn wenn wir in unserer Stelle nur εἰ mit καί zusammennähmen, so hätten wir das erforderliche „obgleich". Aber aus den vorstehenden Erwägungen über den Sinn des Satzes an sich ergab sich, daß dies καί zu ἐνδυσάμενοι gehört, und dasselbe dem ἐπενδύσασθαι an die Seite und gegenüberstellt; auf die Zusammenfassung desselben mit εἰ müssen wir also verzichten. Aber wir können das auch. Denn daß der Homerische Gebrauch später nicht gänzlich erstorben war, haben uns Stellen aus Thukydides und Platon gezeigt, und auch im Neuen Testament haben wir eine Stelle, wo

auch Paulus ihn angewandt hat, nämlich 1 Kor. 8, 5. Unmittelbar vorher hat der Apostel gesagt V. 4: „Wir wissen, daß kein Gott ist ohne allein einer.“ Und nun fährt er fort: „Denn ja, wenn — πέρ — sogenannte Götter sind, sei es im Himmel oder auf Erden, wie ja viele Götter und viele Herren sind; so haben wir jedoch (ἀλλά) nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind, und einen Herrn, Jesum Christum, durch den (var. l.: um dessen willen) alle Dinge sind, und wir durch ihn.“ Das καί vor γάρ stellt (nach der Bemerkung zu 2 Kor. 5, 2) das folgende Satzgefüge dem vorangehenden Hauptsatze als mit ihm zusammenstimmend an die Seite und verstärkt so die begründende Kraft des γάρ. Der Satz spricht eine offenkundige Thatsache aus, die nämlich, daß es sogenannte Götter gab, ersonnene Wesen, welche man für Götter hielt, und teils im Himmel teils auf Erden wirksam dachte. Solcher gab es ja bei allen Heiden die Menge. Es ist sinnlos, diesen Satz wegen εἴπερ für einen solchen zu erklären, dessen Wahrheit Paulus zweifelhaft gelassen hätte. Das folgende ὥσπερ kann hier nicht „ganz eben so wie“ heißen; denn es vergleicht nicht, da ja die „sogenannten Götter und die vielen Götter und Herren nicht verschieden sondern dieselben sind, und der Satz mit ὥσπερ nur eine Wiederholung des voraufgehenden in anderer Form ist. Sondern auch dieses πέρ beruft sich auf Allbekanntes: „wie ja viele Götter und viele Herren sind“. Und dieser Satz macht den Eindruck, wie wenn er ein bekanntes Wort (vielleicht eines Dichters) wäre, das hier Paulus anzieht, um seinen Bedingungssatz zu bekräftigen. Was vorher mit εἴπερ als Annahme aufgestellt war, wird jetzt mit ὥσπερ als allgemein bekannte und anerkannte Wahrheit ausgesprochen. Zu diesem Vordersatze, der mit εἴπερ beginnend den ganzen 5. Vers füllt, ist nun V. 6 der Nach- und Hauptsatz, der die Begründung (καὶ γάρ) zu dem Satze in V. 4 giebt: „Es ist kein anderer Gott ohne allein einer.“ Danach ist die Gedankenverbindung der Sätze in V. 4—6 diese: Es ist nur ein Gott; denn mögen auch Götter außer ihm und in großer Zahl von anderen Leuten mit diesem Namen genannt und als Götter und Herren verehrt werden; uns gilt doch nur ein Gott und ein Herr. Vorder- und Nachsatz stehen also im Ver-

hältnisse des Gegensatzes, und das ἀλλά an der Spitze des letzteren ist, wenn nicht aus der Feder des Apostels sondern die Zuthat eines Abschreibers, doch der passende Ausdruck dieses Verhältnisses. Das εἴπερ hat also hier wie bei Homer die Bedeutung „wenn noch so sehr, obgleich", und der ganze Satz heißt: Denn ja, wenn es gleich sogenannte Götter giebt, sei es im Himmel oder auf Erden, wie ja (nach jenem bekannten Worte) „viele Götter sind und viele Herren"; so haben wir doch nur einen Gott — — und einen HErrn ꝛc. Da das „viele Götter sind und viele Herren" so sehr gleichbedeutend ist mit dem voraufgehenden Satze, so müssen wir wohl annehmen, daß Paulus es herangezogen habe, weil es ihm mit der Bekräftigung des vorangehenden Satzes zugleich die Handhabe bot, auch sprachlich ihm das „ein Gott und ein HErr" entgegenzustellen.

Sonach haben wir hier auch im Neuen Testament ein Beispiel des Homerischen Gebrauchs von εἴπερ, wie wir ihn für unsere Stelle 2 Kor. 5, 3 nötig haben, und wir dürfen also diese folgendermaßen erklären: Denn in diesem (Zelte oder Leibe) stöhnen wir ja, indem wir uns sehnen, unsere Behausung vom Himmel über (diesen Leib) anzuziehen, wenn gleich (wenn es noch so sehr wahr ist, daß) wir auch (nach Ablegung dieses Leibes den verklärten) angezogen habend nicht werden nackt erfunden werden. Eine Erklärung, die schon Flatt neben andern zur Wahl gestellt, aber nicht gerechtfertigt hat. Sie hat, so viel ich weiß, keinen Beifall gefunden. Meyer hat sie als wortwidrig unbedingt verworfen. Die vorliegende Untersuchung hat versucht nachzuweisen, daß gerade sie die den Worten und dem Gedankenzusammenhange gemäße ist. Was den Text betrifft, so entscheidet sie für die Lesung εἴπερ καὶ ἐνδυσάμενοι.

Der folgende 4. Vers bietet nun keine erheblichen Schwierigkeiten mehr. Das καὶ γάρ steht hier ebenso wie in V. 3; das καί bezieht sich auf den ganzen Satz, und dieser ist nicht ein Parallelsatz zu V. 2. 3, sondern dessen Begründung. Er scheint zwar ganz gleichen Inhalt zu haben; aber während in V. 3. 4

die Spitze in dem Nebensatze liegt εἴπερ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα, so liegt sie hier in dem Nebensatze ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι. Das ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι ist hinzugefügt, um hier zum Schlusse das V. 2 Gesagte wieder aufzunehmen und so die Beweisführung abzurunden. Das ἐφ ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι bedeutet hier „auf Grund dessen, daß“ = „weil“, wie es auch in Röm. 5, 12 und Phil. 3, 12 gebraucht ist. Es bezeichnet das οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι als den Grund, warum wir in diesem Zelte (dem sterblichen Leibe) stöhnen und uns beschwert fühlen. Das θέλειν drückt, hier wie überall, im Unterschiede von βούλεσθαι die unmittelbare Regung des Wollens abgesehen von aller Überlegung aus, und heißt darum oft „Lust, Neigung haben“, während βούλεσθαι, βουλή das durch das Denken und Überlegen hindurchgegangene Wollen ausdrückt. Die Rechtfertigung dieser Begriffsbestimmung gegen den absprechenden Widerspruch einiger hochachtbaren Gelehrten würde hier zu weit führen. Ich muß mich daher auf das Zeugnis beschränken, daß nach meinem Dafürhalten von Delitzschens Behauptung (Kommentar zum Briefe an die Hebräer zu Kap. 6, 17, S. 254) daß die entgegengesetzte, von Buttmann aufgestellte, von Döderlein anerkannte Begriffsbestimmung, βούλεσθαι bezeichne die Neigung, θέλειν den Vorsatz, durch die ganze klassische und biblische Litteratur handgreiflich bestätigt werde, gerade das Gegenteil wahr ist. Daß Paulus das οὐ vor θέλομεν, nicht vor ἐκδύσασθαι, gesetzt hat, scheint anzuzeigen, daß er das οὐ θέλομεν zusammenfaßt und als Bezeichnung des Nichtwollens, der Unlust, des Grauens vor dem Tode gedacht habe; vor ἐπενδύσασθαι hätten wir demnach ein aus οὐ θέλομεν zu entnehmendes θέλομεν hinzuzudenken. — Aus diesem Gedankengange ergiebt sich, daß wir in στενάζομεν βαρούμενοι jene Ungeduld der Sehnsucht hineinzudenken haben, welche die Wiederkunft des HErrn nicht erwarten kann, sondern ihn je eher je lieber erscheinen sähe, um der Entkleidung von dem sterblichen Leibe durch den Tod überhoben zu sein. Es hat etwas Tröstliches zu sehen, daß auch einem Manne wie dem Apostel Paulus das natürliche Grauen vor den Schauern des Todes nicht fremd gewesen ist, und daß er über einen Christen, welcher davon

erschüttert wird, kein hartes Urteil spricht. Der leibliche Tod ist und bleibt eine Hinrichtung des alten Menschen.

Aus diesem Verse wird auch recht deutlich, daß in V. 3 *ἐνδυσάμενοι* die rechte Lesart ist. Hätte Paulus dort *ἐκδυσάμενοι* geschrieben, so würde er hier etwa fortgefahren sein, *καὶ γὰρ δὴ ἐκδύσασθαι οὐ θέλομεν*, denn ja eben vor dem Ausziehen grauet uns. Jetzt aber ist die Gedankenverbindung diese: Zwar auch angezogen habend werden wir ja nicht nackt sein, sondern mit dem Leibe der Herrlichkeit bekleidet; aber dem Anziehen geht ein Ausziehen voran, und vor diesem Ausziehen grauet uns.

Endlich der Zwecksatz *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς* schließt sich eng an *ἐπενδύσασθαι* an, und bestätigt die Gesammtanschauung, die wir von dieser Stelle gewonnen haben. Das Leben, das in der Überkleidung mit dem Leibe der Verklärung waltet, soll den Tod verschlingen, der in unserm sterblichen Leibe herrscht. Dies Aufgezehrtwerden des sterblichen von dem verklärten Leibe ist das Gegenteil von jenem Kleiderwechsel, bei dem zwischen Aus- und Anziehen ein Zwischenzustand der Entblößung eintritt.

Ich schließe mit einer schlichten Übersetzung der Stelle.

„Denn wir wissen, daß, falls unser irdisches Zelthaus abgebrochen werden sollte, wir einen Bau aus Gott haben, ein nicht von Menschenhand gemachtes ewiges Haus, im Himmel. Denn in diesem stöhnen wir ja, indem wir uns sehnen, unsere Behausung aus dem Himmel überanzuziehen, wenn wir gleich auch angezogen habend nicht werden nackt erfunden werden. Denn wir, die wir noch in dem Zelte sind, stöhnen ja beschwert, weil wir nicht mögen ausziehen sondern überanziehen, damit das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben.“

Rezensionen.

1.

1. **Keller, L., Die Reformation und die älteren Reformparteien** in ihrem Zusammenhang dargestellt. Leipzig, Hirzel, 1885. (X und 516 S. gr. 8.)
2. **Haupt, Herm., Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis und der ersten gedruckten deutschen Bibel** nachgewiesen. Würzburg, Stahel, 1885. (4 Bll. und 64 S. gr. 8.)
3. **Jostes, Franz, Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung.** Eine Kritik der neuesten Hypothese. Münster, Schöningh, 1885. (2 Bll. und 44 S. gr. 8.)

Kellers Buch hat bisher eine sehr geteilte Aufnahme gefunden. H. Prutz hat ihm eine überschwengliche Anzeige in der „Nationalzeitung" gewidmet; auch in der Münchener „Allgemeinen Zeitung" hat sich in G. Weber ein für dasselbe begeisterter Ritter gefunden, und das Luthardtische „Theologische Litteraturblatt" [1]) fand weder in der Methode noch in den Resultaten des Buchs Ursache, Einrede zu erheben, wie es sonst jederzeit mit Nachdruck thut, wo Luthertum und lutherische Kirche wirklich oder angeblich litterarisch geschädigt wird. Ganz anders lauten Stimmen solcher, die durch die ganze Richtung ihrer Studien vielleicht eher imstande sein dürften, ein sachverständiges Urteil abzugeben.

---

[1]) 1885 Nr. 19 Rezension von Georg Müller, die allerdings von gründlichem Mangel an Kenntnissen der betreffenden Fragen zeugt.

Th. Kolde hat sich in einem längeren Aufsatz in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" VII, 426 ff. über die „Entdeckung" Kellers verbreitet, daß Staupitz als Wiedertäufer und Waldenser aufzufassen sei, ist den Irrgängen der Kellerschen Ausführungen nachgegangen und hat sie entsprechend beleuchtet. Ich habe in demselben Heft einen Auszug aus dem Buch gegeben und habe dasselbe gerade so beurteilt wie Kolde, als ein „seltsames Produkt wunderbarer Phantastik und abenteuerlicher Quellenbehandlung". Der Redakteur der Zeitschrift Th. Brieger hat dabei sein Urteil ähnlich formuliert, und seither haben sich auch Tschackert in der „Theol. Litt. Ztg." 1885 Nr. 14 und Kawerau in einer Besprechung der Schrift von Haupt im „Theol. Litt. Bl." in demselben Sinn ausgesprochen. Ich habe zunächst Anstand genommen, der Aufforderung der Redaktion der „Theol. Stud. u. Krit." zu folgen und noch einmal in dieser Sache das Wort zu ergreifen, habe dann aber nachgegeben im Hinblick darauf, daß ich am ersteren Ort nach dem ganzen Charakter der Zeitschrift mein scharfes Urteil nicht motivieren konnte und daß es vielleicht ganz gut ist, die Methode Kellers noch an einigen anderen Punkten aufzudecken. Es wird auf diese Weise zugleich dem Verdacht begegnet werden können, den Keller schon in seinem Buch öfters mehr oder weniger unverhüllt ausspricht, daß jede Polemik gegen seine maßlose Aufbauschung des Waldensertums und Täufertums nur aus konfessioneller Voreingenommenheit gegen diese Sekten stammen könne. Ein solcher Verdacht wird freilich um so weniger aufkommen, wenn man weiß, wie sehr man gerade mehr und mehr die täuferische Bewegung in ihrer wahren historischen Gestalt hat erfassen lernen und ihre durchgängige Beurteilung nach den Münsterischen Fanatikern in wissenschaftlichen Kreisen allgemein aufgegeben ist, und wenn man weiter weiß, mit welcher Achtung, Teilnahme und Freude jeder evangelische Christ und Theologe dermalen die Entwickelung des Waldensertums in Italien verfolgt, eine religiöse Bewegung freilich, für die Keller mit Ausnahme einer kurzen Notiz S. 20 Anm. 1 kein Wort hat, da ihm immer nur seine Täufer im Sinn liegen und er für die wirkliche Fortsetzung der alten Waldenser gar kein Interesse zu haben scheint.

Da ich nun nicht voraussetzen kann, daß alle Leser dieser Zeitschrift das sonderliche Buch selbst kennen oder die Auszüge, die hie und da erschienen sind, zu Gesicht bekommen haben, da man aber anderseits die ganze Summe von umstürzenden „Entdeckungen“ wirklich gedruckt vor sich sehen muß, so erlaube ich mir der Kürze halber, einfach den Auszug hier wiederzugeben, den ich in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ mitgeteilt habe.

„Die ‚altevangelischen Gemeinden‘, deren Geschichte gegeben werden soll, treten hier als eine uralte religiöse Erscheinung zutage, identisch mit den Waldensern, aber älter als Waldes und nur neuen Aufschwung nehmend durch diesen, identisch im ganzen auch mit den Beghinen, Begharden, Fraticellen, welche die Insassen der waldensischen Armenhäuser sind, identisch aber überhaupt mit allen Regungen geistigen Lebens, die unabhängig von Rom sind, oder sich gar im Gegensatz gegen dasselbe befinden. Denn ‚im Grund sind es in Deutschland‘, während des späteren Mittelalters, ‚nur zwei große Strömungen, welche auf der einen Seite durch die römische Hierarchie, auf der anderen durch die sogen. Waldenser repräsentiert werden‘. Walther von der Vogelweide wie Heinrich Frauenlob sind von dieser Seite beeinflußt. Marsilius von Padua ist ein heimlicher Vertreter derselben und als Quelle für unsere Kenntnis des altevangelischen Kirchenrechts zu benutzen. Die Hauptvertreter in dieser Zeit Ludwigs d. B. aber sind die Bauhütten in den deutschen Städten, ihre Formen, Zeremonieen, die ganze Verfassung und Organisation der einzelnen Hütten wie des gesamten Bundes ist unter dem Einfluß der Waldenser, Begharden ꝛc. entstanden.

„Allein auch das, was wir als mittelalterliche Mystik bezeichnen, ist großenteils nichts als sogenanntes Waldensertum: Merswins Buch von den neun Felsen, das durch Denifle sogen. ‚Meisterbuch‘ sowie die ‚Deutsche Theologie‘ sind Überarbeitungen waldensischer Schriften, das Meisterbuch diejenige einer von einem waldensischen Apostel selbst verfaßten Arbeit. Meister Eckard, Tauler, der ‚große Gottesfreund von Oberland‘ (er ist allem nach früher Mitglied der deutschen Bauhütten gewesen), ebenso wie sein Freund Merswin, überhaupt alles, was Gottesfreund heißt,

sind Waldenser, zum Teil Waldenser Geistliche und den Aposteln derselben nahe stehend oder selbst Apostel. Die Verfolgung unter Karl IV. zerstörte dann die Gotteshäuser der Waldenser (vulgo die Beghinenhäuser u. ä.) und die altevangelischen Ideeen müssen sich deshalb teils nach England (Zeiten Wiclifs) teils in die zäheren und widerstandsfähigeren Bauhütten retten. Die Bewegung breitet sich dann aber in aller Stille wieder aus: die Lollharden (auch die englischen), der religiöse Grundstock der husitischen Bewegung, ebenso wie Chelčicky und die böhmischen Brüder sind nichts anders als Waldenser, die Brüder des gemeinsamen Lebens sind nur eine neue Auflage der Begharden, also der Waldenserhäuser; die ‚Reformation K. Sigismunds‘ ist eine überarbeitete Waldenserschrift. Die Ausbreitung der Gemeinden ist im 15. Jahrhundert außerordentlich stark; aber sie verlieren in dieser Zeit ihre alte Nüchternheit und Besonnenheit. Da sind es die Bauhütten, in welche sich einst die altevangelischen Ideeen gerettet hatten und von denen jetzt die Erneuerung der Gemeinden und der ganzen Bewegung ausgeht.

„Die Buchdruckeroffizinen werden Tochterbruderschaften der Bauhüttenbruderschaften. Die Presse wird den Ideeen der Brüder dienstbar durch Vervielfältigung der Bibel und der altevangelischen Schriften Taulers, der Gottesfreunde u. a.: sämtliche deutsche Bibelübersetzungen gehen auf eine altwaldensische zurück. Franken, vor allem Nürnberg, wird der Mittelpunkt der erneuerten waldensischen Bewegung wie des Buchdrucks: die Tucher sind ein altwaldensisches Geschlecht; Staupitz, der dort Hauptperson ist, ist gleichfalls Waldenser. Einen andern Mittelpunkt bildet Basel mit seiner erasmischen Gesellschaft, in der die mit den deutschen Steinmetzen eng verwachsene Familie Denck eine besonders bedeutende Stellung einnimmt.

„In diese Kirche tritt durch Vermittelung Staupitzens Luther, von 1517—1520 derjenige, der am meisten für die Erneuerung der altdeutschen Theologie gethan hat, daher der unermeßliche Beifall, den Luther im Volk, d. h. eben in den Kreisen der Gemeinden und der Bauhüttenbruderschaften findet. Allein er fällt von diesen alten Ideeen ab und wird Gründer einer eigenen Kirche, welche

‚als lutherische um das Jahr 1530 zu Recht besteht‘. Ebenso sind als von den Waldensern abtrünnig zu betrachten Zwingli, Capito u. a., und einige Schriften des Erasmus sind geistiges Eigentum der Brüder. Dagegen erfolgt dann in dem sogen. Täufertum die siegreiche Erhebung der vor allem in Basel geläuterten und geklärten evangelischen Bewegung; es ist der wichtige Moment, da sich diese auch formell von der römischen Kirche ablöst: ihre Organisation erfolgt ganz im Anschluß an diejenige der Bauhütten, welche die Hauptträger der Bewegung sind. Die Unterdrückung der Bewegung treibt die Brüder dann ganz geheim und darum auch vor den sogen. ‚Gelehrten‘ bisher ganz verborgen in die Brüderschaften der deutschen Werkleute zurück; vieles rettet sich auch in die reformierte Kirche, welche dadurch mit täuferischen Elementen getränkt wird. Die Folge davon ist, daß die Fürstenfamilien, welche sich seinerzeit zu dem aus der täuferischen Bewegung hervorgegangenen Schwenkfeld freundlich gestellt haben, die hessische und brandenburgische, seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zur reformierten Kirche übergehen. Aber auch der Rückzug in die Werkbrüderschaften war nicht erfolglos geblieben: vielmehr sind, wie mit Sicherheit gesagt werden kann, die Rosenkreuzer nichts anderes als die Nachkommen jener vielfach zu Humanistengesellschaften erweiterten Werkbrüderschaften. Und da zu Anfang des 18. Jahrhunderts die englischen Brüderschaften dieser Art sich in Logen umtaufen und die vier englischen Logen sich 1717 zum Freimaurerbund organisieren, so ist das Ziel erreicht, das der geneigte Leser schon lange von weitem winken sah, daß das alte Waldensertum im Freimaurertum ausläuft.

„Aber nicht nur als Bruderschaften, sondern auch als Gemeinden erhalten sich die altevangelischen Elemente in den Mennoniten, böhmischen Brüdern, Arminianern und Puritanern, wie sie auch die Grundlage aller independentistischen Denominationen bilden. Auch der ältere Pietismus ist ‚völlig zweifellos‘ von ihnen beeinflußt. Durch Vermittelung der Rosenkreuzer, Puritaner und Pietisten aber wirken sie auf Kant und Lessing, auf letzteren besonders durch Vermittelung von H. Denck und Seb. Franck, auf Schleiermacher durch diejenige der Herrnhuter, und nicht minder trägt

ihren Stempel Schiller an sich, der, soweit er ‚überhaupt an christlichen Ideeen festhält‘, dieselben ‚durchaus in altevangelischer, gänzlich unlutherischer Weise‘ vorträgt.“

Ich will mich nicht weiter bei den letzten Partieen aufhalten und die kaum glaublichen Mißverständnisse und Unkenntnisse aufdecken, welche hier über die lutherische Kirche und Theologie vorgetragen werden. Ich gehe vielmehr in die älteren Schichten zurück und beleuchte nur die „Ergebnisse“ über das hohe Alter der Waldenser vor Waldes, ihre Identität mit den Beghinenvereinen und ihre angebliche Verbindung mit den mittelalterlichen Bauhütten.

Man hatte seit Herzogs und Dieckhoffs Forschungen geglaubt, daß der Ursprung der Waldenser in den 70er Jahren des 12. Jahrhunderts und ihre Abkunft von Waldes gesichert sei und fand sich darin durch Pregers Veröffentlichungen noch weiter bestärkt. Keller hebt nun (S. 17) hervor, daß Waldes zu der angegebenen Zeit bei den französischen Brüdern großen Einfluß ausgeübt habe. Er unterstreicht das Wort „französischen“ selbst, was doch nur den Sinn haben kann, daß damit das ausschließliche Gebiet seines Einflusses angegeben werden soll; er findet es dann „merkwürdig“, daß „im Jahre 1218 die italienischen ‚Armen‘, welche . . . in engster Verbindung mit den französischen ‚Brüdern‘ erscheinen und abgesehen von lokalen Abweichungen in der Lehre einen übereinstimmenden Glauben bekennen, nachweislich eine von Waldus unabhängige Vorgeschichte haben“: er führt dann die italienischen Armen zunächst auf Arnold von Brescia zurück; denn „es kann kein Zweifel sein“, daß dieselben identisch sind mit den Arnoldisten des 12. Jahrhunderts. — Schon hier steht derjenige, der die von Keller selbst als seine Quelle angeführte Abhandlung Pregers „Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter“ kennt, staunend still. Zunächst sieht Preger selbst die Herkunft der lombardischen Armen von den Arnoldisten nur als eine wenn auch wohl begründete Vermutung an; sodann aber führt er in längerer Erörterung aus, daß in den Arnoldisten jedenfalls nur eine Wurzel der lombardischen Armen vorliege und andere Züge aus den Humiliaten stammen, und auch hier ist er nicht

über eine mehr oder weniger begründete Vermutung hinausgegangen. Ferner aber zeigt er auf Grund seiner neuen Quelle, daß die lombardischen Armen von Waldes sehr lebhaft beeinflußt und durch ihn erst mit den Armen von Lyon in Verbindung gebracht worden seien. Und er widmet der Thatsache eine längere Ausführung, daß gerade die gemeinsamen Eigentümlichkeiten von Waldes stammen, daß aber die zahlreichen und erheblichen Abweichungen meist aus ihrer früheren Entwickelungsstufe stammen [1]).

„So lange daher positive Beweise dafür fehlen, daß die Partei vor Arnold oder Waldus nicht bestanden hat, wird der Tradition der Brüder selbst Beachtung geschenkt werden müssen. Diese aber sagt ganz ausdrücklich, daß sie in Waldus ihren Stifter nicht anerkennt. Vielmehr behauptet die Überlieferung, daß die Partei bis in die ersten christlichen Jahrhunderte hinaufreiche.“ Für die negative Seite dieser „Tradition“ hat Keller einen Beweis versucht, den ich wenigstens in einer Anmerkung zeichnen möchte [2]), für die

---

[1]) Ich werde in nächster Zeit eine Untersuchung über das Verhältnis von französischen und lombardischen Armen vorlegen.

[2]) Er sagt Kap. 17, 3: „Man vergleiche u. a. die Behauptung der sogen. Waldenser, daß Peter von Bruys in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts einer der Ihrigen gewesen sei. Dieckhoff, „Die Waldenser“, 1851, S. 166.“ — Was aber sagt Dieckhoff? Er warnt davor, den Zusammenhang der Waldenser mit andern religiösen Erscheinungen, Sekten u. s. w. zu übersehen und erkennt in ihnen ein einzelnes Glied einer weit über sie hinausgreifenden Reihe von Entwickelungen, die durch ein Gemeinsames des Strebens . . . . beherrscht erscheinen. „Hierin ist es begründet, wenn die Waldenser schon in den früheren Bestrebungen eines Peter von Bruys und eines Heinrich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die ihrigen wiederfinden wollen. Hierin ist es begründet, wenn der ursbergische Abt die beiden . . . Bettelorden in so nahen Zusammenhang mit den Armen von Lyon und den Humiliaten bringt.“ — Aus diesen Worten ist obige Behauptung geflossen! Wenn die Waldenser in den früheren Bestrebungen des Peter von Bruys die ihrigen wiederfinden, so macht Keller daraus, sie hätten in Peter einen der ihrigen gesehen. Dieckhoff führt keine Quelle an; ich weiß im Augenblick auch nicht, welche er im Sinn hat. Aber das bedarf es auch für Keller nicht. Er nimmt dankbar an, was er in der Litteratur findet. — Der Rest des Beweises, daß die Waldenser älter sein wollen als Waldes, besteht darin, daß sie sich nicht Waldenser nennen, sondern Brüder. Warum sind denn dann nicht auch die Franziskaner älter als Franz von Assisi, die Dominikaner als Dominikus, die Lutheraner älter

positive zweite Hälfte aber weist er auf die alte Anschauung hin, daß unter Konstantin die große Wendung in den inneren Zuständen der Kirche eingetreten sei und daß diejenigen Elemente, welche die neue Entwickelung zu Gewalt und Herrschaft nicht haben mitmachen wollen, sich abgezweigt haben [1]). Diese abgezweigten Elemente wären dann natürlich die später sogen. Waldenser, und damit wäre für Wiedertäufer und Freimaurer der direkte Zusammenhang mit der urchristlichen Kirche erwiesen. Der Beweis hiefür wird auch geführt durch die Aussage einer südfranzösischen Webersfrau, deren Verhörsakten mit vielen anderen bei Limborch erhalten sind. Diese Frau, bei der „jeder Verdacht einer gelehrten Erfindung ausgeschlossen ist" behauptet nämlich, „daß die Waldenser zu den Jüngern Christi gehören, welche herstammen von den Schülern und Aposteln Christi u. s. w." Das ist freilich ein gewichtiger Beweis, um so gewichtiger, als „das Bekenntnis zwar aus 1311 herrührt", aber doch „bis in das 13. Jahrhundert hinaufreicht", da „die Angeklagte seit alter Zeit der Partei angehört hat!"

Ich halte mich hiebei nicht länger auf und führe lediglich zur Kennzeichnung der Arbeitsweise Kellers noch einige andere seiner Beweise für höheres Alter an. Seiner Ansicht nach [2]) sind nämlich auch die Kölner Ketzer von 1150 — also circa 20 Jahre vor Waldes — Waldenser. Denn schon „Mosheim, einer der besten Kenner des älteren Ketzertums, hat 1770" diesen „Beweis erfolgreich angetreten". Hier wimmelt es nun wieder förmlich von Unbegreiflichkeiten. Ich lege kein Gewicht darauf, daß das Buch Mosheims, auf das Keller sich beruft, „De beghardis etc.", 1790 erschienen ist, und daß die betreffende Ausführung (S. 484) gerade

als Luther u. s. w. Denn sie alle nannten sich ja offiziell lange Zeit nicht nach Franz, Dominikus, Luther u. s. w. — Aber selbst wenn die Tradition unter den Waldensern bestände, was würde das denn beweisen? Der Beweis wäre doch, wenn alle älteren Quellen so einmütig die Abkunft von Waldes angeben, vielmehr erst für diese Tradition zu erbringen, nicht umgekehrt!

[1]) Das vereinzelte Citat aus Bernhard von Clairvaux, das in diesem Zusammenhang (S. 18, 1) vorgeführt wird und gar nichts für die Sache beweisen kann, ist doch wohl nur darum hereingekommen, weil Verfasser es bei Herzog, Die roman. Wald. 204, gefunden hat; nach ihm citiert er es denn auch.

[2]) S. 23.

nicht von Mosheim stammt, sondern von Martini, der dieses opus posthumum Mosheims mit eigenen Zuthaten herausgegeben hat und sich in eben dem Abschnitt, den Keller meint, S. 482 und sogar auf der von Keller selbst citierten S. 484 auf den vorangegangenen commentarius Moshemianus beruft. Wie kann man aber den gewiß von jedem Kirchenhistoriker hoch und sehr hoch geschätzten Mosheim ohne weiteres als Autorität anstatt eines Beweises anführen wollen in einer Frage, die seit 30 Jahren völlig auf den Kopf gestellt ist? Im übrigen kommt es noch weit besser. Auch Martini ist es gar nicht eingefallen, die Sekte als waldensisch nachzuweisen. Er sieht in ihr vielmehr Begharden und identifiziert dann einmal beiläufig aber sehr unglücklich mit den Begharden die pauperes de Lugduno und Fraticellen. Allein noch mehr. Mosheim — diesmal er selbst — kommt S. 116 f. auch auf die Kölner Sekte zu sprechen [1]) und weist ausdrücklich die Meinung, es seien Waldenser gewesen, als eine leichtfertige Vermutung ab. („levitatis hanc conjecturam condemnabit“)! So benützt Keller ein von ihm viel genanntes, aber überall freilich in der leichtfertigsten Weise abgeschöpftes Buch! — Wie ist es nun aber mit dem entsprechenden Quellenstück selbst bestellt? Der Bericht über die Kölner Sekte findet sich in einem Brief Everwins an den h. Bernhard [2]) und ist daraus z. B. auch bei Gieseler II. 2 S. 543 f. mitgeteilt. Man müßte denken, da wäre es Keller leicht gewesen, an die Quelle selbst zu gehen. Dafür hält er sich an das unbrauchbare Buch von Kaltner über Konrad von Marburg, der ein Stück dieses Berichtes aufnimmt, und zieht daraus den Schluß, daß, wenn man die üblichen Zuthaten der gegnerischen Quelle abziehe, alle Kennzeichen so vollkommen mit den Merkmalen der sogen. Waldenser übereinstimmen, daß unzweifelhaft diese Partei darin zu erkennen sei. Nun berichtet

---

1) Er behandelt sie zunächst auf Grund einer Schilderung Bernhards von Clairvaux, die auf dem Bericht Everwins (s. u.) beruht.

2) Aus dem Brief Everwins, der Propst von Steinfelden war, macht Keller eine „Relation des Inquisitors“, ohne zu beachten, was selbst Kaltner anführt, daß Everwin ausdrücklich sagt, sie, die Geistlichen, hätten sich der Lynchjustiz, die das Volk ausgeübt, vergebens widersetzt, ein Zug, der damals noch häufig ist.

Evermin von zwei Sekten in Köln, der einen, in der man offenbar Katharer zu sehen hat, und einer zweiten (derjenigen, die Keller meint), die bei ihm keinen Namen hat und unter anderen Zügen, die sich freilich auch bei den späteren Waldensern, aber ebenso bei anderen Sekten finden, die zweite Ehe als sündlich ansieht und nur Erwachsenentaufe zuläßt. Der letztere Punkt ist für Keller besonders wichtig: er hebt ihn durch gesperrten Druck hervor. Es scheint ihm dabei aber lediglich zu widerfahren, was ihm auch sonst begegnet, daß er schon die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts im Sinn hat und deren Sitte auf die Waldenser einfach überträgt. Denn für die älteren Waldenser ist gerade aus Pregers Schreiben a. d. Jahre 1230, wie anderen Quellen, z. B. David von Augsburg, festzustellen, daß nur eine Partei und zwar offenbar eine recht geringe Minderheit, die Kindertaufe verwirft, und von einer Anfechtung der zweiten Ehe durch die Waldenser ist mir wenigstens nichts bekannt. Sollte das aber Keller unter die „üblichen Zuthaten der gegnerischen Quelle" rechnen, so ist zu sagen, daß Evermins Bericht sehr ruhiger und sachlich gehalten ist und ohne Zweifel die Aussagen der „Ketzer" ganz richtig wiedergiebt.

Ich übergehe einzelne Dinge, die auf den nächsten Seiten beanstandet werden müßten, und wende mich zu der angeblichen Zugehörigkeit des Beghinentums zu den Waldensergemeinden. Nach Keller „steht über allen Zweifel fest, daß eine nahe Beziehung der ursprünglichen Begharden u. s. w. zu den Waldensern vorhanden gewesen sei". Von solcher Gewißheit hat man nun bisher nichts gewußt, und wer beide geschichtliche Erscheinungen kannte, dem wird auch kein Gedanke an eine ursprüngliche Berührung derselben gekommen sein. Wie beweist aber Keller diese neue und doch so gewisse Thatsache? Er führt ein Zeugnis des Konrad von Megenberg an, den er auch wieder nur nach Mosheim citiert, daß sich die Waldenser häufig hinter dem Gewand der Begharden verbergen. Daß aber Konrad ausdrücklich Begharden und Waldenser unterscheidet [1]), übergeht er. Und wenn er

---

[1]) „Aliarum sectarum discipulos, Waldensium nominatim." Wie schade, daß Konrad die anderen Sekten, die er hier noch nebenbei im Sinn

bemerkt, Mosheim füge hinzu, daß „viele“ der Ansicht wären, es sei zwischen den Waldensern und Begharden kein Unterschied, so übergeht er wieder, daß Mosheim diese Ansicht aufs unzweideutigste ablehnt.

Was werden uns aber überhaupt über Beghinen und Begharden für Dinge zugemutet! Mosheim hatte in seinem immer noch vielfach vortrefflichen Buch sich alle Mühe gegeben, Klarheit in dieses verwirrte Gebiet zu bringen und die verschiedenen Schichten wie die verschiedenen Gebrauchsweisen des Namens B. zu unterscheiden. Für Keller existieren diese Unterschiede gar nicht. Es wird alles, was Beghinen und Begharden genannt wird, in einen Topf geworfen. Und dann werden von diesen Beghinen staunenswerte Dinge ausgesagt. Es ist lediglich Schuld der Inquisitoren und Chronisten, wenn die Beghinen sehr häufig mit den Tertiariern des Franziskanerordens zusammengeworfen werden. Denn diese Tertiarier sind „höchst wahrscheinlich eine Nachbildung des Beghinenwesens“. (S. 28.) Ich möchte nur wissen, woher Keller diese höchst wahrscheinliche Kunde hat. Denn bis jetzt habe ich eine so ungeheuerliche Behauptung nirgends gelesen. Aber es trifft auch hier wieder die Bemerkung zu, daß Keller überall da, wo er seine grundlosesten Behauptungen aufstellt, Prädikate wie „steht fest“, „längst anerkannt“ u. ä. verwendet. Das läßt sich sofort wieder auf derselben Seite wahrnehmen. „Es ist wahrscheinlich, daß [der Name Beghinen ꝛc.] französischen Ursprungs ist und von Südfrankreich aus sich verbreitet hat. Der Name ist wie viele andere ein Sektenname, welchen die Personen, die so bezeichnet wurden, nie von sich selbst gebraucht haben.“ Nun ist der Name ursprünglich gar kein „Sektenname“, sondern ist dies erst im Lauf der Zeit geworden. Keller weiß denn auch im allgemeinen ganz das Richtige. Aber daß die alten Beghinen diesen Namen nie von sich selbst gebraucht, ist einfach nicht wahr: jede Urkunde der Beghinenhäuser hätte das Gegenteil erweisen können; auch Matthäus Paris — ich citiere Kellers Beispiel fol-

---

hatte, nicht genannt hat: es wäre dann ihre Identität mit den Waldensern gleichfalls erwiesen gewesen.

gend nur nach Mosheim 105 — sagt ausdrücklich: „quae se beghinas volunt appellari.“ Daß der Name französischen Ursprungs sei, ist keineswegs „wahrscheinlich“, und daß sich der Name von Südfrankreich aus verbreitet habe, ist bisher meines Wissens keinem Menschen eingefallen zu glauben, weil man zu sicher wußte, daß er von den Niederlanden aus mit dem Institut selbst weiter gedrungen ist [1]). In Südfrankreich — Keller hat hier wohl Limborchs Akten der Toulouser Inquisition im Sinn — treten unter dem Namen der beguini und beguinae vielmehr weit überwiegend die Mitglieder des dritten Ordens vom heil. Franz auf, und da diese großenteils den Laienanhang der Franziskaner-Spiritualen gebildet haben, so wird das Wort hier zum Namen der als häretisch verfolgten Laienanhänger der Spiritualen [2]).

Dazu geht nun Keller immer von der eigentümlichen Ansicht aus, daß alles, was den Namen Beghinen und Begharden trägt, in „Armenhäusern“ gemeinsam zusammengelebt hätte [3]). Und doch hätte ihm die Litteratur über die Beghinen, um von den Quellen abzusehen, überall zeigen können, daß ein großer Teil derselben und zumal die, welche als Mitglieder eines dritten Ordens den Namen führten, für sich in ihren eigenen Häusern, mit ihren Familien fortlebten [4]).

Nun sollen aber gar diese Beghinenhäuser nichts anderes gewesen sein als „waldensische Armenhäuser“! „Urkundlich

---

[1]) Auch Mosheim 39 hebt ausdrücklich hervor, daß der Name erst mit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts nach Frankreich gedrungen sei.

[2]) Keller 34 ist trotzdem „auf den ersten Blick die Verwandtschaft derjenigen Ketzereien, welche die sogen. Waldenser bekennen, mit denjenigen, welche den Beguinen zur Last gelegt werden, in die Augen“ gefallen. Mir nicht.

[3]) Die Worte Mosheims 152 (auf S. 29, 1 citiert) hat Keller gründlich mißverstanden. Mosheim sagt: arme, kranke und verlassene Frauen seien (in den Beghinenhäusern) publico sumtu seu ex thesauro pauperum, d. h. auf öffentliche Kosten oder aus der Armenkasse unterstützt worden. Keller aber fügt hinter pauperum in Klammern ein Beguinarum ein!

[4]) Ich kann unmöglich alle Verwechselungen und falschen Angaben, die sich in diesem Zusammenhang weiter finden, hier ans Licht ziehen: ein wahres Nest findet sich z. B. in den beiden letzten Abschnitten von S. 30.

steht“ nämlich „fest“, daß „innerhalb der waldensischen Gemeinschaft Stiftungen von durchaus gleichem Charakter seit mindestens 1218 bestanden haben“. (S. 31.) Keller beruft sich dafür auf das Sendschreiben der lombardischen Armen, das Preger veröffentlicht hat. Nun findet sich zwar das, was Keller hier im Sinn hat, gerade nicht bei den Waldensern, sondern bei den lombardischen Armen; allein Keller hat ja die Identität beider „bewiesen“. Es hat ferner gerade Waldes jenem Schreiben zufolge die Aufhebung der „Häuser“ zur unumgänglichen Bedingung seiner Gemeinschaft mit den Lombarden gemacht, und auch jetzt sind die Waldenser nur dazu zu bringen, denselben die Sache zu gestatten [1]). Auch ist es keineswegs so, daß die Aufhebung der „Häuser“ nur wegen vorgekommener Ungehörigkeiten verlangt worden wäre. Waldes ist offenbar absolut gegen dieselben, und zwar allem nach, weil er nicht zugeben will, daß die apostolischen Wanderprediger der Lombarden sich noch mit Arbeit, Handwerksbetrieb u. s. w. daneben abgeben. (Vgl. Preger S. 57 Nr. 6 volens in terreno labore manere. Gerade dieses war den übrigen Reisepredigern, die auf Waldes zurückgingen, verboten. Vgl. z. B. Dieckhoff 199. Es hängt dies zusammen mit der Stellung der beiderseitigen Reiseprediger zum persönlichen Eigentum.) Aber was viel wichtiger ist: was sind denn nun diese lombardischen „Armenhäuser“, diese „Asyle für das niedere Volk“, in denen die „Mitglieder der Gemeinden Christi in ihrem Alter ein Unterkommen erhalten?“. Einmal ist nicht mit einer Silbe von Häusern die Rede, sondern von congregationes; sodann ist nirgends eine Spur, daß man es mit „Armen“, mit unterstützungs- und asylbedürftigem „niederem Volk“ zu thun hätte, vielmehr handelt es sich um „laborantes“. Wir haben, wie Preger längst ausgeführt hat, und wie der Text selbst mit der vollkommensten Klarheit sagt, Arbeitsgenossenschaften vor uns, die genossenschaftliche Verbindung von

---

[1]) Bei Preger 57 nr. 6: „si aliqua persona consilium pauperum petierit, volens in terreno labore manere, detur illi consilium secundum Deum et ejus legem, si sola manere voluerit vel jungere se cum pluribus“.

Handwerkern zu gemeinsamem Betrieb ihrer Arbeit und deren Verkauf. Es ist nicht übertrieben, wenn ich sage, daß hier jeder einzelne Zug der Darstellung Kellers rein und vollständig aus der Luft gegriffen ist. Aus dem ganz vereinzelten, von Waldes und seinen nächsten Anhängern zeitenweise bekämpften Vorkommen dieser Arbeiterverbindungen in der Lombardei macht nun aber Keller eine allgemeine Einrichtung der — Waldenser und identifiziert diese „Armenasyle" mit den Beghinenhäusern! Die Folgerungen, die er daran knüpft, mag man bei ihm selbst nachlesen; ebenso die Phantasiegebilde, die sich S. 32 finden.

Ich füge noch einige Beispiele an, wie Keller mit den Quellen oder vielmehr der Litteratur umgeht, auf die er sich für seine Anschauung von der Verbindung der Waldenser und Begharden beruft. Nach S. 33 sollen die Gründer der Beghinenhäuser und die geistlichen Berater ihrer Insassen die Predigerbrüder oder Apostel der Waldenser gewesen sein. Schon Wilhem von St. Amour unterscheide in diesem Sinn „zwischen regulierten, d. h. in einem Stift gemeinsam lebenden, und zwischen weltlichen Beghinen, welch' letztere angeblich die Seelsorger und Beichtväter der regulierten Brüder und Schwestern waren". Quelle ist wieder Mosheim 50. Aber wo steht hier oder bei Wilhelm ein Wort darüber, daß die beguini regulares und seculares so aufzufassen sind? S. 25 ff. bringt Mosheim die Auszüge aus Wilhelm, die sich auf die Beghinen beziehen. Und diese Stellen beweisen jedem, der auch nur mit einiger Aufmerksamkeit liest, daß hier von Beghinen in einem weiteren Sinn die Rede ist, etwa = Mucker oder, wie Onkel Bräsig zu sagen pflegt, Jesuwiter. Unter diese allgemeine Klasse werden nun auch die Bettelorden, speziell die Minoriten gezählt und von den Laien (saeculares), als Mönche (regulares) unterschieden. So versteht es denn auch Mosheim und widmet dem Beweis dafür noch einen besonderen Abschnitt S. 49 ff. Und trotzdem beruft sich Keller für seine Phantasieen eben auf S. 50!!

Gleich darauf S. 33 erzählt er uns: „In einer alten Chronik der Benediktiner wird zum Jahr 1176 ein solcher berühmter „Beguinus secularis" ein gewisser Petrus im südlichen Frankreich genannt." Quelle ist Mosheim 53. Ich kann mir's nicht versagen,

seine Worte hierherzusetzen: Eodem, quod res ipsa docet, sensu [nämlich in jenem allgemeineren, nicht technischen Sinn] Beguini vocabulum accipi debet in illis, quae Benedictinae familiae monachi, Galliae christianae historici in Johannis II Magalonensis antistitis vita nescio unde sumta referunt: Petro beguino ejusque asseclis a. 1176 impia dogmata spargentibus theologorum synodum in eos convocavit." Hat Keller diese Worte gröblich so mißverstanden, daß er die Gallia christiana der französischen Benediktiner für eine „alte Benediktinerchronik" hielt, oder hat er nur die vita Johannis II für eine solche gehalten [1])? Jedenfalls hat er sowohl das beguinus secularis als das „berühmt" frei ergänzt. Auf Grundlage dieser Daten aber fragt er: „Sollte dieser Beguinus Petrus etwa gar Petrus Waldus selbst sein?" Er weiß also wohl gar nicht einmal, daß der Vorname Petrus für Waldus erst ganz am Ende des 14. Jahrhunderts vorkommt?

Es ist unmöglich, in diesem Stil das Buch weiter zu besprechen: ich sehe namentlich ab von der über die Maßen phantastischen Darstellung des Glaubens, der Sitte und Organisation der Waldenser, bei der man auf Schritt und Tritt die vollkommene Unkenntnis des Verfassers über mittelalterliche Theologie und mittelalterliches religiöses Leben, wie über die echten Quellen des Waldensertums bemerken muß. Ich greife nur noch einige Punkte aus dem Kapitel heraus, das über „Kaiser Ludwig und die deutschen Bauhütten" handelt (S. 95 ff.) Keller findet es nach S. 99 bemerkenswert, daß Johann XXII, ein ehemaliger französischer Mönch (!), in seiner Bulle vom 11. Juli 1324 (thatsächlich auch schon früher) den Kaiser (er ist aber noch lange nicht Kaiser,

[1]) Gesehen hat er die letztere keinenfalls. Denn es ist allzu deutlich, daß sie eben ein Werk der Verfasser der „Gallia christiana" ist, die hier verschiedene genannte und ungenannte Quellen zusammentragen. — Die Bezeichnung einer „alten Chronik" wird auch sonst hie und da verwendet. Vgl. S. 23, wobei sich Keller auf Haupt, Relig. Sekten in Franken, S, 18, 5, bezieht. Die dort citierten „Müllnerischen Annalen" rc. verraten aber schon durch ihre Sprache den jungen Ursprung; nach Haupts freundlicher Mitteilung an mich stammen sie aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

sondern König) als Beschützer von verurteilten Ketzern in der Lombardei, dem vornehmsten Sitz der Waldenser, bezeichne. Das deutet natürlich auf eine Verbindung Ludwigs mit den Waldensern hin. Hätte aber Keller sich nur einigermaßen in den Bullen Johanns XXII. umgesehen, so hätte er finden müssen, daß die fraglichen lombardischen Ketzer die Viscontis von Mailand waren, denen gegenüber die Anklage auf Häresie lediglich eine heuchlerische Maske für den politischen Haß der Kurie war. Er hätte dann aber auch finden müssen, daß man den Viscontis manichäische, katharische Irrlehren vorgerückt hat. Im folgenden wird dann u. a. gar die Ansicht vorgetragen — und zwar ohne alle Fragezeichen, einfach als Thatsache —, daß Marsilius von Padua, der damals einflußreichste Mann am königlichen Hof, als einer der geistvollsten Vorkämpfer der altevangelischen Gemeinden von Freund und Feind anerkannt sei. Daß Marsilius einer der geistvollsten Vorkämpfer gegen das Papsttum sei, ist freilich allgemein anerkannt; aber daß er Vorkämpfer der altevangelischen Gemeinden sei, hat bisher weder Freund noch Feind vermutet und erscheint wohl jedem, der nicht durch phantastische Gedanken total verblendet ist, als geradezu ungeheuerlich. Keller hat dann selbst kaum einen Beweis versucht: S. 102 läßt er die Sache auch einigermaßen dahingestellt. Aber nach S. 103 „steht“ wenigstens „ein innerer Zusammenhang zwischen den Grundsätzen des Defensor pacis mit denjenigen der Brüder unzweifelhaft fest“; und S. 103 ist dann sogar wieder eine ausgemachte Thatsache, daß, „wer die Grundsätze des altevangelischen Kirchenrechts, die leitenden Gedanken der kirchlichen Organisation und die Formen der Kirchenverfassung kennen lernen will, keine vollständigere und zuverlässigere Quelle finden kann als Marsilius“.

Von S. 113 an kommen die deutschen Städte und ihre Haltung im Kampf Ludwigs d. B. an die Reihe. Daß diese Haltung im Gegensatz gegen die anderer Kampfgenossen auf religiöse Motive zurückgeht, ist nach Keller „unzweifelhaft“; mir ist, obwohl ich jene Zeit fleißig durchstudiert habe, gerade das sehr zweifelhaft. Ich meine vielmehr, die politischen und wirtschaftlichen Interessen haben für die Städte den Ausschlag gegeben und nur

soviel kann man sagen, daß die Freiheit von den Vorurteilen über die Macht päpstlicher und bischöflicher Sentenzen ihnen die Behauptung ihrer politisch motivierten Stellung erleichtert hat. Das aber war nicht minder bei den geistlichen und fürstlichen Anhängern des Kaisers der Fall, und schließlich haben auch die Bundesgenossen des Papsttums weniger an die geistlich bindende Kraft jener Sentenzen geglaubt, als vielmehr an deren politische Verwendbarkeit. Keller findet nun aber in einem bei Preger, Der kirchenpolitische Kampf ꝛc. 69 f. gedruckten Schreiben von neun (bezw. elf) Städten über die religiösen Motive der Städte überhaupt „einen so unzweideutigen Aufschluß, daß die Frage dadurch als erledigt angesehen werden kann". Angenommen, das Schreiben spräche sich wirklich so aus, was wäre dann gewonnen? Wenn bei elf Städten ihre Haltung im Jahr 1332 religiös motiviert wäre, was würde das für alle Städte und für die ganze Zeit eines 24 jährigen Kampfes beweisen? Wie kann man aber überhaupt aus einem recht gut gemeinten, aber sehr phrasenhaften Schreiben dieser Art einen Schluß ziehen wollen auf die religiöse Gesinnung von elf Städten und mehr? Höchstens würde es doch ein Licht auf die Gesinnungen des Diktators des Schreibens werfen. Und auch da weiß jeder, der sich im Mittelalter einigermaßen umgesehen, daß religiöse Motivierungen in Urkunden rein formelhaft gebraucht werden und so die wirklichen Motive in der Regel nur verdecken. Keller behauptet nun aber weiter: „Die Städte erklären nämlich feierlich, daß das Zeugnis der heil. Schrift es sei, auf Grund dessen sie ihre Stellung im Kampf gewonnen hätten. Die heil. Schriften bezeugen, sagen sie, daß der allmächtige Gott allein es ist, von welchem alle Macht und alle Herrschaft auf Erden abgeleitet wird. Mithin verwerfen sie die Theorie, daß alles weltliche Regiment als Ausfluß der geistlichen Gewalt zu betrachten sei, und sie rufen dafür eine Autorität an, deren Entgegensetzung gegen die Entscheidungen der Kirche schon an sich den religiösen Standpunkt deutlich dokumentiert" (S. 116). Und alles das auf Grund der Worte: „Novit enim veneranda vestra paternitas [Erzbischof Baldewin von Trier], summum tocius mundi creatorem et ipsius universalis regiminis dispositorem

h. e. Deum omnipotentem, a quo omnis potestas et imperium sacris testantibus scripturis descendere et derivari originaliter dinoscuntur“ u. s. w.! Aus diesen, im Grund nur beiläufigen Äußerungen werden solche Schlüsse gezogen! Ich füge nur einzelnes hinzu. Steht es etwa so, daß jedermann, der damals z. B. die Entscheidung der Bulle Unam sanctam anfechten will, sich damit dem ganzen religiösen System der mittelalterlichen Kirche widersetzt? Im Mittelalter hat man auch in den kirchlichen Kreisen sehr viel anders über päpstliche Entscheidungen geurteilt als heute, und auch heute wagen es bekanntlich unsere Ultramontanen noch nicht recht, die Bulle Bonifaz' VIII. in diesem Sinn anzuerkennen, wenigstens so lange nicht, als sie nicht unter sich sind. Nun sollen aber die Städte, weil sie gegen diese Entscheidung „die heil. Schrift anrufen“ — waldensisch gesinnt sein! Welche Perspektiven eröffnen sich von da aus für die Kirchengeschichte! Die ganze deutsche Kirche unter Friedrich I., Laien- und geistliche Fürsten sind dadurch in die Reihen der Waldenser versetzt — sie sind wohl auch ein neuer Beweis für das höhere Alter derselben —; denn auf dem Reichstag von Besançon haben sie einmütig den Anspruch der Kurie, das Kaisertum als Lehen zu vergeben, zurückgewiesen, und Friedrich selbst beruft sich in dem Schreiben, das er im Sinn des ganzen Fürstenstandes und Adels erläßt, dem päpstlichen Anspruch gegenüber sogar auf den heil. Petrus und dessen ersten Brief! Aber warum nur die Zeit Friedrichs? Welche Menge von Waldensern werden sich künftig an diesem Kanon entdecken lassen! Auch Baldewin von Trier selbst gehört natürlich zu ihnen. Denn an ihn wenden sich ja die Städte, und das Schreiben von Konstanz bezeichnet ihn ja noch ausdrück- als „den Herrn des Glaubens, den Fürsten des Lichts, die festeste Säule des Baues kaiserlicher Majestät“. Auch Baldewin weiß ja, wie die Städte selbst sagen, auf Grund der heil. Schrift, daß alles Regiment von Gott — nicht vom Papst — ausgehe. Das hat Keller freilich übersehen. Er hat aber überhaupt die Ausnützung seiner Entdeckung andern überlassen. Es zeigt sich nämlich jetzt aus diesem Schreiben, daß die Waldenser auch das Papsttum in vollem Umfang anerkennen, den Papst als Haupt

des christlichen Glaubens ansehen und nur das von ihm fordern, daß er das Kaisertum nicht vertilge [1]). Wie überraschend!

Aber wir sind mit den Entdeckungen noch nicht zu Ende. Das Schreiben ist nämlich nach Keller verfaßt von Leuten, die aus den Kreisen des „Bundes der städtischen Bauhütten“ stammen, der „schon im 14. Jahrhundert durch seine Macht, seine Bildung und seine Leistungen bei Fürsten und Volk im höchsten Ansehen stand“. Beweise dafür sind Ausdrücke wie „fabricator mundi, dispositio, dispositor universalis, machina, basis, fundamentum, structura stabilire, distancia“, was alles „bautechnische“ Ausdrücke sind. „Besondere Beachtung verdient“, daß der Kaiser als „festeste Säule des Glaubens, Lichtes und des Baus des kaiserlichen culmen“ bezeichnet wird. Denn „die besten Lexikographen, die wir besitzen“, wie Klotz, „sagen aus, daß culmen ... im besonderen von Gebäuden und Mauerwerk gebraucht werde und den schief zulaufenden Höhepunkt Λ bezeichne“. Auch hier sind wieder Perspektiven von unabsehbarer Weite eröffnet. Denn wenn auch fabricator mundi „im Sprachgebrauch römischer Theologen nicht nachweisbar sein wird“ — ich habe leider die Zeit nicht gefunden, alle Kirchenväter, Scholastiker, Kanonisten u. s. w. auf diesen Sprachgebrauch zu prüfen, vermute aber, daß auch Keller es nicht gethan hat —, so kommt es doch in der Vulgata vor, nämlich Prediger Sal. 11, 5: fabricator omnium. Darauf hat auch Kawerau a. a. O. hingewiesen. Ebenso ist dispositio in diesem Sinn, wie ihn das Schreiben gebraucht, ein so geläufiger Ausdruck, daß ich bedauere, mir bisher kein Verzeichnis angelegt zu haben, um danach die betreffenden Schriften als von den Bauhütten beeinflußt zu erweisen. Im Augenblick ist mir durch zufällige Erinnerung nur ein Beispiel gegenwärtig [2]), den von mir

---

[1]) „ne christianissima fides in suis capitibus [Kaiser und Papst] nostris temporibus dispendium patiatur.“ Vgl. dann auch z. B. das Bild von den zwei Lichtern im Eingang.

[2]) Doch verweise ich außerdem noch auf Sap. Salom., wo disponere im Sinn von regieren, ordnen, lenken sehr häufig vorkommt, z. B. Kap. 8, 1. 14; 9, 3. 12; 11, 22; 12, 15. 18; 15, 1. Ebenso dispositio Kap. 7, 17. 19 u. ö. Vgl. überhaupt die Konkordanzen.

herausgegebenen Schreiben des Generalkapitels der Minoriten vom Jahre 1322 (Zeitschr. f. Kircheng. 6, 106). Das ist aber allerdings wohl nur ein neuer Beweis für Kellers Anschauung? Denn 1) ist das Schreiben ein Schlag gegen den Papst, richtet sich sogar gegen eine Entscheidung desselben. 2) sind bekanntlich die Minoriten gerade in den Städten besonders einflußreich und dort ohne Zweifel mit dem mächtigen Bund der Bauhütten in Beziehung getreten. 3) wirkt hier vielleicht nach, daß, wie nach S. 21 „vielleicht" zu erweisen wäre, das Ideal des Franz von Assisi, des Stifters des Ordens, aus den Anregungen der Waldenser erwachsen ist. Aber es zeigt sich nach Keller auch aus diesem Zusammenhang wieder, wie eng Waldenser und Begharden verbunden sind. Denn, wie er gesperrt druckt, sind die Begharden nach Alvarus Pelagius (bei Mosheim) teilweise früher Bauleute und Maurer gewesen, freilich, wie Keller nicht mehr hervorhebt, auch Hirten von Schweinen, Groß- und Kleinvieh, dann Köhler, Eisenschmiede oder sonstige Handwerker.

Auf den Zusammenhang des Schreibens mit den Waldensern kommt Keller S. 120 noch einmal zu sprechen. Jeder, der den Sprachgebrauch „waldensischer Gottesgelehrter" einigermaßen kennt, wird mit ihm übereinstimmen, „daß das Schreiben aus der Feder eines Mannes geflossen sein muß [1]), der mit der besonderen Denk- und Schreibweise dieser Partei vertraut war: so die Berufung auf die Schrift" — die wohl in römischen Denkmälern nicht vorkommt? Vgl. Unam sanctam! dann — „die Hervorhebung, daß Kaiser Ludwig nicht allein im rechten Christenglauben gläubig ist, sondern auch nach Christi Lehre lebt und sowohl im Glauben wie in demütiger Gelassenheit als Beispiel leuchtet, das Recht liebt, nach Gerechtigkeit strebt, ein frommer Fürst, milde, wohlwollend, gütig, wahrhaft katholisch, gottergeben ist". Ja, wer wollte da freilich nicht Prädikate sehen, die eben nur aus waldensischem Mund kommen können. Zumal demütige Gelassenheit.

Es heißt zwar nur demütige Frömmigkeit (devotio humilis), und meines Wissens haben auch nicht die Waldenser auf Ge-

[1]) Von Keller selbst gesperrt gedruckt.

lassenheit gehalten, sondern die Schwarmgeister und Täufer des 16. Jahrhunderts. Allein Keller beweist ja später, daß diese nur eine Erneuerung des Waldensertums sind. Sollte er also nicht das Recht haben, die Ideen der Täufer auch schon drei Jahrhunderte rückwärts auf die Waldenser zu übertragen? Indessen hat Keller für den, der hier ihm nicht ganz zu folgen vermöchte, noch zwingendere Beweise.

Nach S. 122 sind nämlich die „Lichter unsres Heils", welche das Schreiben erwähnt „nach altwaldensischem Sprachgebrauch das äußere Licht" (d. h. die h. Schrift) und das innere Licht (d. h. die Offenbarung des Logos im Menschen). Hier hört denn nun in der That alles auf! Ich frage einmal: wo haben die Waldenser des 13. und 14. Jahrhunderts dieses innere Licht? Keller ist im Geist schon wieder bei seinen Täufern! Sodann aber: hat es Keller wirklich unternommen, ein Buch über mittelalterliche Dinge zu schreiben und weiß nichts davon, was die „beiden Lichter" konstant bedeuten?! Der ganze Zusammenhang des Schreibens ist ohne dies so blank und glatt, daß darüber gar kein Zweifel sein kann, daß überall die beiden Lichter Sonne und Mond gemeint sind, welche Kaisertum und Papsttum bedeuten! Daher kommt der ganze astronomische Aufputz des Schreibens. Das, was Keller bautechnisch nennt, kommt nur in sekundärer Weise inbetracht.

Aber diese windigen Ausführungen sollen der Beweis für eine enge Verbindung zwischen den Waldensern und den die deutsche Kultur beherrschenden Bauhütten sein und die Grundlage werden für die spätere Konstruktion — man verzeihe, daß ich auch zweimal „bautechnisch" werde — von der Flucht der verfolgten Begharden in die Bauhütten. Wie kommt der Verf. nur zu dieser Idee? Ich will es kurz sagen: die waldensische und täuferische Bewegung muß nach einem festen Plan — ich werde schon wieder bautechnisch — in die Freimaurerei auslaufen. Nach welchen apokryphen Quellen dies bewiesen wird, mag übergangen werden. Es handelt sich nur darum, die Zwischenglieder zu finden. Die Behauptung, daß die Freimaurer aus den Bauhütten hervorgegangen sind, vermag ich nicht zu kontrollieren. Aber mit ihr

war der Anhaltspunkt gegeben für die ganze Konstruktion der Geschichte unter Ludwig d. B.

In diesem Geist ist das ganze Buch geschrieben von A—Z. Ich habe keine Lust, es weiter zu analysieren und die Oberflächlichkeiten, Kritiklosigkeiten, Willkürlichkeiten und geradezu tollen Einfälle weiter vorzuführen.

Ich wende mich zum Schluß zu einem Punkt, der den einzigen Gewinn aus diesem Gewirre darstellt und allerdings — dieser Ruhm soll Keller durchaus nicht vorenthalten bleiben — eine sehr bedeutende Entdeckung in sich schließen kann, die Entdeckung nämlich, daß die vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen ausnahmslos auf eine waldensische Übersetzung zurückgehen.

Im Jahr 1884 hat P. Klimesch eine Tepler Handschrift vom Ende des 14. Jahrhunderts herausgegeben, in welcher er denjenigen Text des deutschen Neuen Testaments erkannte, welcher der ersten gedruckten deutschen Bibel fast wörtlich zu Grund liegt und, da sämtliche vorlutherische Bibelübersetzungen auf diese erste zurückgehen, die Grundlage der gesamten vorlutherischen deutschen Bibel bildet. Dieser Codex Teplensis, dessen Edition übrigens nach dem Zeugnis der Germanisten herzlich schlecht ist, enthält außer dem Neuen Testament noch eine Anzahl von Beigaben: nämlich die deutsche Übersetzung einer Stelle aus Hugos von St. Victor Schrift über die Sakramente, eine deutsche Perikopentafel für das ganze Jahr (Sonntage, Christfesttage und 28 Heiligentage), Citate aus dem lateinischen Chrysostomus und aus Augustin „über die Nützlichkeit der Lektüre der heil. Schrift für Laien“ [1]) und endlich eine deutsche Zusammenstellung der sieben Hauptstücke des christlichen Glaubens und der sieben Heiligkeiten (d. i. Sakramente).

Keller hat nun zunächst erkannt, daß die „sieben stucke dez heiligen cristlichen gelauben“ nichts anderes sind, als die Über-

[1]) So die Vorrede zur Ausgabe und danach auch Haupt. Das ist übrigens nicht genau. Die Absicht ist vielmehr offenbar zu zeigen, wie notwendig es dem Christen sei, die jedesmaligen Perikopen auch zuhause zu lesen und zu überdenken und sich so auf die Predigt vorzubereiten, überhaupt aber in häuslichem Verein sich zu Andachten zu sammeln.

setzung der sieben articuli fidei, auf welche nach einer von C. Schmidt benutzten, jetzt nicht mehr vorhandenen Handschrift die Geistlichen der mittelalterlichen Waldenser vor ihrer Weihe verpflichtet wurden. Auch für die übrigen Beigaben hat Keller den waldensischen Ursprung zu erweisen versucht; aber seine Beweise sind durchaus unbrauchbar, weil wiederum teils auf flüchtige und unrichtige Beobachtungen, teils auf Unkenntnis des mittelalterlichen Kirchentums sowohl als des Waldensertums gebaut. Aus diesem waldensischen Ursprung der Beigaben sowohl, als aus einigen Eigentümlichkeiten des Bibeltextes des Cod. Tepl. hat dann Keller den Schluß gezogen, daß auch die Bibelübersetzung waldensisch sein müsse.

Dagegen hat nun Haupt in seiner Schrift die gänzliche Unzulänglichkeit der Beweisführung Kellers in gründlicher Weise dargethan, hat aber trotzdem die Sätze Kellers durch eigene kenntnisreiche und scharfsinnige Beweisführung aufrecht zu erhalten gesucht.

Er hat zunächst für die sieben Artikel auch eine romanische Fassung nachgewiesen, die wie die deutsche des Cod. Tepl. auch noch eine Erklärung der Artikel enthält, und hat dann auch den waldensischen Ursprung des Stücks über die sieben Heiligkeiten (Sakramente) sowie seine Bestimmung, gleichfalls bei der Ordination der Geistlichen verwendet zu werden, in besonnener Ausführung zu erweisen unternommen.

Für das Citat aus Hugo von St. Victor konnte er wenigstens darauf verweisen, daß dieser Mystiker mit Vorliebe auch von den Waldensern benutzt wurde, daß somit seine Verwendung in einer Waldensischen Schrift nichts Auffälliges hat. Es wird ferner nachgewiesen, daß das Perikopenverzeichnis ebenso gewiß sich an provinzielle kirchliche Festtagsordnungen anlehnt (gegen Keller), als es anderseits mit der Stellung der alten Waldenser zu den kirchlichen Feiertagen in keinen Widerspruch steht. Die Sammlung von Stellen aus Augustin und Chrysostomus endlich hat auch sonst ihre Analogieen an anderen Nachrichten über die von Waldensern angelegten Sammlungen von Sentenzen aus den Kirchenvätern. Da die Citate im Cod. Tepl. lateinisch mitgeteilt werden, so vermutet Haupt — dazu führen ihn übrigens auch andere Beobachtungen —,

daß die Handschrift einem waldensischen Geistlichen gehört habe, der des Lateins kundig war.

Darin liegt für Haupt inbezug auf die kleineren Stücke der Handschrift der Nachweis, daß dieselben teils waldensischen Ursprungs sein müssen, teils, daß sie es wenigstens sein können. Er geht nun daran, auch für die Übersetzung des Neuen Testaments dasselbe zu beweisen.

Zunächst ist schon für das Jahr 1231 und dann auch für die späteren Jahrzehnte und Jahrhunderte des Mittelalters durchaus sicher bezeugt, daß die Waldenser in Deutschland Bibeln in der Volkssprache gehabt haben. Handschriften derselben sind bisher nicht bekannt geworden; die Inquisition wohl besonders unter Karl IV. hat zu eifrig ihres Amtes gewaltet. Dagegen sind von der romanischen Übersetzung der südfranzösischen Waldenser noch vier Handschriften vorhanden. Diese zieht nun Haupt zur Vergleichung mit dem Cod. Tepl. bei. Er legt dabei den größten Wert auf die durchgängige Wiedergabe des „filius hominis“ durch „Sohn der Jungfrau“ sowie des „gehenna“ mit „Angst“ oder „Angst des Feuers“. Denn so gewiß diese Übersetzung in den sonst bekannten deutschen Bibeln des Mittelalters nicht vorkommt, so stetig findet sie sich in der Bibel der romanischen Waldenser [1]) und anderen litterarischen Erzeugnissen dieser Gruppe: „filh de la vergena“ und „pena“. Er führt außerdem noch eine große Menge von gemeinsamen Eigentümlichkeiten des Cod. Tepl. und der romanischen Übersetzung der Waldenser auf, begeht aber hier allerdings den Fehler, dieselben zu sehr nur der Vulgata von 1592 gegenüberzustellen, anstatt sie mit mittelalterlichen Handschriften der Vulgata oder katholischer deutscher Übersetzungen zu vergleichen. Immerhin behält diese massenhafte Gemeinsamkeit ihre Bedeutung, bis auch jene weiteren Untersuchungen angestellt sind.

Auf Grund obiger innerer Eigentümlichkeiten und der Thatsache, daß diese Übersetzung mitten unter Stücken waldensischen Ursprungs steht, nimmt Haupt auch dieses deutsche Neue Testa-

---

[1]) Nicht bloß in den noch vorhandenen Hss., sondern auch in den ältesten Citaten aus ihrer Bibel.

ment für die Waldenser in Anspruch. Er bemerkt dabei, daß eine deutsche Handschrift in Freiberg mit den Eigentümlichkeiten des Neuen Testaments, des Cod. Tepl. überall zusammentrifft, also offenbar denselben Ursprung gehabt hat.

Nun stimmt aber, wie schon der Herausgeber des Cod. Tepl. bemerkt hat, die erste deutsche gedruckte Bibel, die Grundlage aller folgenden vorlutherischen, mit dem Cod. Tepl. fast Wort für Wort überein und zwar, wie Haupt hervorhebt, vor allem an den Stellen, welche gerade für die deutsche und romanische Waldenserbibel am bezeichnendsten sind. Insbesondere hat auch sie überall das filius hominis mit sun der maid, das gehenna mit Angst wiedergegeben. Sie hat ferner dieselbe Kapiteleinteilung wie Cod. Tepl. und denselben dem Johannesevangelium vorausgehenden Prolog wie die romanische Waldenserbibel. Es ergiebt sich also, daß auch die erste gedruckte deutsche Bibel auf die Waldenser zurückgeht, wenigstens das Neue Testament; für das Alte Testament hat auch Haupt bei dem geringen Umfang der bis jetzt veröffentlichten Stücke desselben in der romanisch-waldensischen Übersetzung nur Vermutungen. Wenn aber Haupt meint, der erste deutsche Druck sei speziell für Waldenserkreise gemacht worden und man habe sogar in katholischen Kreisen diesen Ursprung erkannt, so vermag ich dem nicht beizustimmen. Die Anhaltspunkte, die er hierfür beibringt, erklären sich ebenso gut bei der Annahme, daß der Herausgeber die erste beste deutsche Bibelhandschrift zu Grund gelegt und dabei den etwas altertümlichen Sprachcharakter mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit nur ganz leicht abgeändert habe. Daß er dabei *ohne sein Wissen* eine waldensische Bibel in die Hand bekommen habe, ist eine Annahme, die durchaus nicht schwierig ist. Denn daß man den waldensischen Ursprung einer solchen Handschrift in wenigen Generationen, ja in noch kürzerer Zeit vergessen konnte, ist um so begreiflicher, als jene auf steter Wanderschaft begriffenen Meister der Waldenser, in deren Kreis eben Haupt den Besitzer des Cod. Tepl. sucht, ihren Stand und Glauben vor jedermann aufs strengste verbergen mußten.

Die drei ersten deutschen Bibeln nun stimmen im ganzen wörtlich überein. Dagegen weist die vierte einen erheblich verän-

derten Text auf. Sie ändert die eigentümliche Sprache der ersten Bibel gründlich im Sinn des „modernen“ Bedürfnisses, giebt an vielen Stellen den Text der späteren Vulgata, der damals schon im großen und ganzen derjenige der gedruckten lateinischen Bibeln war, und hat insbesondere das sun der maid 78mal in sun des menschen umgewandelt und es nur ein einzigesmal, offenbar aus Versehen stehen lassen. In der neunten deutschen Bibel ist dann auch dieser Fall getilgt. Daß aber damit die als häretisch erkannte Bibelübersetzung in ein katholisches Gewand gekleidet werden sollte, vermag ich nicht zu glauben. Nicht die Katholisierung war die Absicht, sondern die Modernisierung, die Anpassung an den landläufigen Sprachgebrauch, der sich durch das Fremdartige der Waldenserbibel häufig verletzt fand. Gewiß waren die ersten deutschen Bibeln ebenso gut in die Hände der Katholiken als der Waldenser gekommen.

Jedermann sieht —, und Haupt selbst hat es in seiner durchaus anspruchslosen Schrift wiederholt ausgesprochen, daß hier noch nicht alles gethan ist, was geschehen muß, um die Hypothese ganz festzustellen, daß insbesondere unsre Kenntnis der mittelalterlichen deutschen und lateinischen Bibelübersetzungen noch lange nicht genug gefördert ist, um überall die nötigen sicheren Schlüsse zu gestatten. Aber wertvolle Beobachtungen, welche Haupts Annahme stützen, liegen hier vor.

Indessen ist mittlerweile gegen Haupt in Dr. Jostes, Privatdozent der deutschen Sprache und Litteratur in Münster, und sehr verdient durch seine Arbeiten über Johannes Veghe, einen bisher sogut wie ganz unbekannten Prediger aus den Brüdern des gemeinsamen Lebens, ein Gegner aufgetreten, der dessen Ergebnisse nach allen Seiten angreift, als Kartenhaus u. ä. bezeichnet und sehr siegesgewiß, häufig in einem Ton schulmeisterlicher Überlegenheit den katholischen Ursprung des Cod. Tepl., näher seinen Ursprung aus mönchischen Kreisen behauptet. Da Haupt selbst — vielleicht schon bis zur Drucklegung dieser Anzeige — seinem Gegner erwidern wird, bin ich der Nötigung enthoben, auf alle Einzelheiten einzugehen und bemerke nur folgendes.

Jostes polemisiert gegen Haupt in einer Weise, die nicht immer

die feinste ist. Wenn Haupt nachweisen will, daß das Citat aus Hugo von St. Victor bei einem Waldenser nichts Auffallendes habe, daß vielmehr gerade Hugo besonders gerne von den Waldensern citiert werde, so ruft Jostes S. 10 gravitätisch aus: „Von einem Kirchenhistoriker, der sich in einemfort mit theologischen Materien zu befassen hat, sollte man doch erwarten, daß er wüßte, welche Rolle gerade Hugo von St. Victor in der orthodoxen Theologie spielt." Als ob das Haupt auch nur mit einem Wort bezweifelt oder verkannt hätte! Solche Dummheiten möge man einem Gegner so lange nicht in die Schuhe schieben, ehe man bessere Anhaltspunkte hat. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Verwendung der Citate aus Chrysostomus und Augustin und mit Haupts Hinweis auf die waldensischen Sentenzensammlungen. Was Haupt als Instanzen dafür verwendet, daß diese und jene Züge bei den Waldensern nicht gefehlt haben, verdreht Jostes so, als ob er hätte beweisen wollen, daß sie nur bei den Waldensern vorgekommen seien [1])!

---

[1]) Ebenso ungerechtfertigt ist der Vorwurf S. 16, n. 2. Ehe übrigens Jostes mit solchen Vorwürfen der Unkenntnis u. s. w. kommt, möge er vor seiner eigenen Thüre fegen und nicht z. B. S. 17 den „echt Waldensischen Traktat über die Sakramente in der Dubliner Hs." als Beweis gegen die vorhusitische Praxis der Waldenser inbezug auf das Abendmahl zu citieren versuchen! Er möge dann ferner erst Dieckhoffs und Herzogs Arbeiten über die romanischen Waldenser „nicht bloß in der Diagonale lesen" (S. 10 bei ihm), sondern sich Herzog z. B. S. 71 u. 76 f., Dieckhoff z. B. S. 231, 262 genau ansehen, dann wird er seine Worte S. 19: „Die Ansicht, daß die Waldenser die römische Messe beibehalten hätten, habe ich doch [in der bisherigen Litteratur über die Waldenser] nirgends gefunden" — wenigstens nicht mehr für seine Beweisführung verwenden. — Noch einen Punkt in dieser Art der Polemik will ich hervorheben: Haupt hatte betont, daß infolge des Verbots, welches Erzbischof B. Berthold von Mainz gegen alle deutschen Bibeln u. s. w. 1486 an seine sämtlichen Suffraganen erlassen hat, Mainz, der erste und glänzendste Sitz der deutschen Buchdruckerkunst, an dem gesamten vorlutherischen deutschen Bibelwerk keinen Anteil genommen habe. Daraus leitet nun Jostes, der dem unbequemen Verbot überhaupt so unter der Hand alle Spitze abzubrechen und die Beziehung auf die deutschen Bibeln wegzudeuten sucht, den wirklich frivolen, aber mit großem Pomp vorgetragenen Satz ab, Haupt habe nicht gewußt, daß Augsburg und Straßburg, die Hauptstätten des deutschen

Auch die sieben Glaubensartikel und Heiligkeiten sucht nun aber Jostes für die katholische Kirche zu retten. Denn das ist gerade der kardinale Punkt im ersten Teil der Beweisführung Haupts. Keller bezeichnet das ganze Stück als Ordinationsformular, Haupt in Anlehnung an den Herausgeber des Cod. Tepl. als eine Art kleinen Katechismus. Jostes aber sucht es kurzweg zu einer Predigt zu machen. Daß er damit vollständig fehl gegriffen, wird ihm Haupt auf Grund weiterer handschriftlicher Thatsachen zeigen. Interessant ist allerdings der Nachweis, daß ein Mainzer Katechismus, der „von alten Zeiten" bis 1850 im Gebrauch war, wenigstens in den beiden ersten Stücken, dann auch wieder, wenn auch nicht mehr in derselben Weise, in Nr. 4—7 an die Waldenser Glaubensartikel anklingt. Es mag in der That sein, daß die Waldenser diese Fassung der sieben Artikel in alter Zeit aus der katholischen Kirche mitgenommen haben. Aber warum hat man denn dann bisher in „katholischen" Handschriften des Mittelalters dieselben nie gefunden, sondern nur in waldensischen, hier aber in deutschen, lateinischen und romanischen? Denn daß Jostes kurzweg annimmt, sie werden sich von einem Kenner der mittelalterlichen Theologie wohl bald in einer katholischen Handschrift auffinden lassen, ist zwar sehr bequem, aber ein Einwand, wie er in wissenschaftlicher Polemik sonst nicht zählt. Die Waldenser haben eben auch sonst manches treuer bewahrt als die Kirche der „Tradition". — Die Widerlegung des ersten Teils der Ergebnisse Haupts halte ich also für mißlungen.

Im zweiten Teil hat Jostes allerdings, wie ich schon oben

Bibeldrucks, zur Erzdiözese Mainz gehört haben! und meint noch dazu, die Ausgaben von 1487—1518 müßten, da einmal das Verbot bestanden habe, geradezu mit ausdrücklicher Genehmigung der Mainzer Zensurbehörde erschienen sein! Ja, wenn damals alles katholische Volk, Städte und Bischöfe, so nach einer Pfeife getanzt hätte wie heute, ließe sich das vielleicht hören. Aber Straßburg und Augsburg waren eben freie Städte, nicht wie Mainz es seit 1462 war, bischöfliche Landstadt, und kirchliche Gebote haben in solchen Fällen um so weniger gewirkt, je weiter man vom Sitz der betreffenden Behörde und ihrer unmittelbaren Aufsicht entfernt war. Das wird vielleicht auch Jostes seinem Gegner als einen möglichen Schluß zugeben!

vorweg genommen, die Bedeutung der gemeinsamen Eigentümlichkeiten, die sich zwischen den waldensischen Bibelübersetzungen der späteren Vulgata gegenüber finden, erschüttert. Dagegen hat er die Bedeutung der konstanten Übersetzung von filius hominis und gehenna einfach nicht erklärt. Was er S. 37 ff. darüber sagt, ist entweder unrichtig oder trifft gar nicht alle Punkte, auf die es ankommt. Haupt selbst wird, wie er mir mitteilt, gerade auf diesen Punkt des genaueren eingehen und auf Grund neuer Mittel die Verteidigung führen. Ich kann darum hier davon absehen.

Alles in allem hat Jostes meines Erachtens nicht vermocht, Haupts Aufstellungen in den Hauptpunkten umzustoßen. Er hat einige Schwächen aufgedeckt, hat auf Dinge hingewiesen, die weiterhin untersucht werden müssen, und dadurch sich gewiß auch ein Verdienst erworben. Aber im übrigen hat er selbst auf den meisten Punkten gezeigt, daß er derzeit gar nicht imstand ist, das Problem mit dem nötigen Apparat anzufassen; es fehlt ihm vor allem jede genügende Kenntnis des Waldensertums. Seine Schrift ist in erster Linie der Ausdruck des Unbehagens, welchen der Gedanke in seinem Lager erregt hat, daß der Grundstock der vorlutherischen Bibelübersetzung aus Waldenserkreisen hervorgegangen sei. Wäre das in der That so schrecklich? Wir wissen, daß die Waldenser, ihre eigenen Übersetzungen gehabt haben, wir wissen ebenso, daß auch die Katholiken die ihrigen hatten. Ist es eine solche Kardinalfrage, welche von beiden zufällig zuerst gedruckt und dadurch die Grundlage der folgenden Ausgaben geworden ist? Ich denke, man kann der weiteren Entwickelung der Sache mit aller Ruhe entgegensehen und sich darüber freuen, daß nun offenbar eine Frage, die bisher so ziemlich brach gelegen hatte, mit Energie und Vielseitigkeit angefaßt werden wird. Was das Endresultat der weiteren Verhandlungen sein wird, läßt sich noch gar nicht so bestimmt voraussetzen; dazu stehen wir noch viel zu sehr in den Anfängen. Wissen wir doch noch nicht einmal, wie weit jene Eigentümlichkeiten der deutschen Übersetzung des Cod. Tepl., die Haupt mit Recht besonders betont, in der Zeit hinaufreichen, wie sie sich zu den anderen und teilweise älteren deutschen Evangelienübersetzungen verhalten u. s. w. Mir scheint die Behandlung der Sache durch

Jostes nur ein Beweis zu sein, daß man im ultramontanen Lager eben keine wissenschaftliche Frage anfassen kann, ohne sofort den Ton konfessioneller Verbitterung hineinzutragen.

Halle a./S. Mitte Sept. 1885.

Karl Müller.

2.

Die Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.

Die Zeitschrift, über deren Inhalt und wissenschaftlichen Ertrag die nachfolgende Übersicht orientieren will, ist das Organ des „deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas". Derselbe wurde nach längeren Vorbereitungen im Jahre 1877 von Gymnasialrektor Zimmermann in Basel, Professor Socin und dem Schreiber dieses ins Leben gerufen und am 27. und 28. September desselben Jahres zu Wiesbaden durch Annahme der vorgelegten Statuten und die Wahl eines fünfgliedrigen, geschäftsführenden Ausschusses definitiv konstituiert. Der Zweck des Vereins ist, die wissenschaftliche Erforschung Palästinas auf deutschem Boden, resp. durch Gelehrte deutscher Zunge, nach allen Beziehungen zu fördern und die Teilnahme daran in weiteren Kreisen zu verbreiten. Der Verein will auf diesem Wege einen Zustand beseitigen, der trotz aller Verdienste der deutschen Wissenschaft um die Erforschung des Orients nur zu lange angedauert hat, daß nämlich die deutschen Gelehrten bei dem Mangel an öffentlichen Mitteln und einem geeigneten Organ „für einen sehr großen Teil des Forschungsgebietes zu der Rolle stummer Zuschauer oder doch höchstens fleißiger Verarbeiter des von anderen zu Tage geförderten Materials verurteilt

---

[1]) Seit ich diese Anzeige geschrieben, hat auch Kawerau in sehr eingehender Weise sich über die Bibelfrage ausgesprochen (Theol. Litt.-Bl. 1885, Nr. 97 f.) und gleichfalls die Widerlegung Haupts durch Jostes für gänzlich ungenügend erklärt.

waren“ (vgl. das Vorwort zu Bd. I der Zeitschrift, S. 2). Diese Rolle erschien aber um so unnatürlicher, als die Bibelforschung, welcher ja doch die Ergebnisse der Palästinaforschung in erster Linie zugute kommen, bis heute in Deutschland eine ihrer wichtigsten Pflegestätten gefunden hat.

Die Hoffnungen, welche von den Begründern des Vereins hinsichtlich der Ausbreitung und Wirksamkeit desselben gehegt wurden, haben sich in den acht Jahren seines Bestehens in reichem Maße erfüllt. Die Zahl der Mitglieder beträgt zur Zeit 341, an ihrer Spitze der Kaiser, der König von Württemberg, der Kronprinz des Deutschen Reichs. Das sogen. weitere Komitee (welchem nach den Statuten die Bewilligung größerer Geldmittel für Expeditionen nach Palästina zusteht [1]), zählt gegenwärtig 22 Mitglieder, von denen 18 (incl. vier im Orient ansässigen) dem Deutschen Reich, eines der Schweiz und drei Österreich angehören. Von den 341 Mitgliedern entfallen den Wohnsitzen nach: auf das Deutsche Reich 200, Österreich-Ungarn 17, die deutsche Schweiz 30, die franz. Schweiz 8, Holland 10, Frankreich 6, England 10, Rußland 13, den Orient 35 (darunter 16 in Jerusalem, 14 in Beirut, die übrigen in Damaskus, Jafa, Gaza), Amerika 6, je einer auf Dänemark, Schweden, Rumänien, Bulgarien, Ägypten, Indien. Zu dem geschäftsführenden Ausschuß gehörten von Anfang an außer den drei Begründern des Vereins noch der Redakteur der Zeitschrift, Professor H. Guthe in Leipzig, und Dr. O. Kersten in Berlin (vormals Kanzler und Verweser des deutschen Konsulats in Jerusalem). Generalversammlungen des Vereins fanden 1879 zu Trier, 1881 (bei Gelegenheit des Orientalistenkongresses) zu Berlin, 1884 zu Dessau statt. Die regelmäßigen Einnahmen des Vereins belaufen sich

---

[1]) Laut Beschluß der Generalversammlung zu Dessau (1884) kann der geschäftsführende Ausschuß in Fällen, die keinen Aufschub erleiden, von sich aus eine Summe im Maximum von 2000 M. für Expeditionszwecke bewilligen. Zum Behuf einer raschen Ausnutzung zufälliger Entdeckungen in Palästina ist dem verdientesten Mitarbeiter des Vereins, Herrn Baurat C. Schick in Jerusalem, ein Kredit von 300 M. zur Verfügung gestellt; über einen weiteren Kredit von 500 M. verfügt zum gleichen Zwecke das in Jerusalem unter dem Vorsitz des deutschen Konsuls bestehende Lokalkomitee.

jährlich auf ca. 4—5000 Mark, denen ca. 2500—3000 Mark an regelmäßigen Ausgaben gegenüberstehen. Der Überschuß fällt an den im Februar 1879 gegründeten „Expeditionsfond". Von außerordentlichen Vergabungen sind rühmend zu verzeichnen: 500 Gulden von dem Kaiser von Österreich bald nach der Begründung des Vereins, 200 Mark von dem Württembergischen und 3000 Mark (für den Expeditionsfond) von dem Preußischen Kultus-Ministerium, neben einem jährlichen Beitrag des letztgenannten Ministeriums von (anfangs 100, seit 1883) 300 Mark. So erfreulich und höchst dankenswert auch diese Unterstützungen der Vereinszwecke genannt werden müssen, so sind es doch — besonders im Vergleich mit den großartigen Mitteln des 1865 gestifteten englischen Palestine Exploration Fund — nur bescheidene Summen, die der Verein für selbständige Forschungen auf dem Boden Palästinas aufzuwenden hatte. Diese Unzulänglichkeit der Mittel ist aber um so mehr zu beklagen, als die Zahl der Aufgaben keine geringe ist, deren Inangriffnahme unter allen Umständen reiche Ausbeute verspricht; um so gerechtfertigter daher auch der Wunsch, daß sich die Zahl der Mitglieder [1]) mit der Zeit mindestens verdoppeln möge.

Den wissenschaftlichen Zwecken des Vereins dient, abgesehen von der Zeitschrift, über welche sogleich näher zu reden sein wird, eine Fachbibliothek (unter Verwaltung des Redakteurs der Zeitschrift, Professor Guthe zu Leipzig), welche seit ihrer Begründung 1878 fast ausschließlich durch Austausch mit befreundeten Vereinen, sowie durch Schenkungen auf ca. 200 Nummern vermehrt worden ist. Die Versuche, ein naturhistorisches Museum in Jerusalem zu erwerben und den Zwecken der Palästinaforschung an Ort und Stelle dienstbar zu machen, sind vorläufig an der Ungunst der lokalen Verhältnisse gescheitert, sollen aber zu gelegener Zeit wieder aufgenommen werden.

---

[1]) Die Mitgliedschaft wird erlangt durch einfache Anmeldung bei dem Kassier des Vereins, Herrn Buchhändler K. Bädeker in Leipzig, und einen jährlichen Beitrag von 10 Reichsmark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Den reichen Inhalt der Zeitschrift [1]) glauben wir dem Leser am besten vorführen zu können, wenn wir dabei unterscheiden: Originalberichte über Forschungen und Entdeckungen auf dem Boden Palästinas und anderseits litterar-wissenschaftliche Forschungen auf dem Gebiete der Topographie, Statistik und sonstigen Palästinakunde. Unter den Originalberichten haben uns in erster Linie diejenigen zu beschäftigen, welche sich auf die vom Verein selbst geplanten Unternehmungen beziehen.

Bereits 1880 wurde von dem geschäftsführenden Ausschuß unter Zustimmung des weiteren Komitees beschlossen, die verfügbaren Mittel des Expeditionsfonds auf Ausgrabungen am sogen. Ophel zu verwenden. Als eine mit Sicherheit zu lösende Aufgabe wurde dabei besonders die Auffindung der Stelle betrachtet, an welcher die antike Stadtmauer das Tyropoeonthal durchschnitt. Die erforderlichen Nachgrabungen fanden vom 28. März bis zum 12. August 1881 unter der persönlichen Leitung des Ausschußmitgliedes Professor H. Guthe statt. Ihnen gilt der ausführliche Bericht, welchen derselbe in Bd. V der Zeitschrift S. 7—204 und S. 271—378 unter Beigabe von 11 Tafeln mit Situationsplänen, Abbildungen u. s. w. erstattet hat.

Indem wir hier von all' dem interessanten Detail absehen, welches der Bericht über die Methode der Ausgrabungen, den Verkehr mit den einheimischen Behörden und Arbeitern enthält, begnügen wir uns mit einer Übersicht über die topographischen Resultate, welche durch diese Nachgrabungen gewonnen worden sind. Als eines der wichtigsten dürfte der Nachweis zu betrachten sein, daß der südlich vom Tempelberg liegende Hügel dereinst durch einen ziemlich tiefen, von NW. nach SO. laufenden und bei der Marienquelle ausmündenden Einschnitt vom Tempelberg getrennt war. Mit anderen Worten: der sogen. Ophel war dereinst nach allen Seiten isoliert und daher die geeignetste Stelle für die An-

[1]) Unsere Übersicht erstreckt sich auf Bd. I—VII der Zeitschrift (Jahrgang 1878—84) und die beiden ersten Hefte von Bd. VIII, sämtlich unter der verantwortlichen Redaktion von Lic. Hermann Guthe in Kommission bei K. Bädeker in Leipzig erschienen.

legung einer Burg, zumal wenn dieselbe zugleich den Zweck hatte, den überaus wichtigen Besitz der Quelle (bekanntlich der einzigen in unmittelbarer Nähe der Stadt) zu sichern. So bildet diese Entdeckung eine weitere Stütze für die Annahme, daß die einstige Jebusiterburg und demgemäß auch die Davidsburg („Stadt Davids“) nur auf dem Hügel südlich vom Tempelplatz gesucht werden kann. Ganz besondere Aufmerksamkeit wurde von Professor Guthe der Untersuchung des Terrains südlich von der Mündung des Siloahtunnels (der Verbindung der Marienquelle mit dem Tyropoeon) gewidmet. Hier fand sich erstlich der Kanal, welcher dereinst das Wasser in den jetzigen Siloahteich führte, sowie der Abflußkanal in der Südwestecke dieses Teiches; ferner die zum Teil sehr gut erhaltenen Kanäle, welche unmittelbar südlich vom Ausfluß des Tunnels das Wasser in westlicher und östlicher Richtung abführten, endlich ein alter, jetzt ganz verschütteter Teich wenig östlich vom Ausfluß des Tunnels. Was den einstigen Mauerlauf im Süden der Stadt betrifft, so gelang es Professor Guthe, die Überreste desselben an verschiedenen Stellen zu konstatieren. Es ergab sich, daß die von Ch. Warren unmittelbar südöstlich von der heutigen Harammauer nachgewiesene alte Stadtmauer sich etwas westlich von der Marienquelle fast genau in südlicher, dann in südsüdwestlicher Richtung und zwar wider Erwarten östlich von der heutigen Birket-el-chamra bis zu den Felsenstufen fortsetzte, welche ca. 700 Meter südlich von der Südwestecke der Harammauer noch heute sichtbar sind und einen Überrest der Stufen bilden mögen, welche nach Neh. 3, 15 von der Stadt Davids herabführten. Dabei ist allerdings noch zu erwähnen, daß die von Guthe mit äußerster Sorgfalt untersuchte Beschaffenheit der Mauerreste (Guthe unterscheidet nach der Behauung und Verbindung der Steine sieben verschiedene Arten) sehr verschiedenen Zeiten angehören, im ganzen aber unterliegt es kaum einem Zweifel, daß der oben skizzierte Mauerlauf der von Nehemia wiederhergestellten vorexilischen Umwallung entspricht. Bei der Untersuchung der jetzt verschütteten Wasserbehältnisse ergab sich die Thatsache, daß in verschiedenen Zeiten verschiedene Arten von Zementierung der Teichwände üblich waren, und zwar scheint schwarze Zemen-

tierung durchweg ein Kennzeichen des hohen Alters einer Anlage zu sein.

Leider müssen wir uns versagen, auf weitere Einzelheiten aus Guthes Berichten einzugehen; von seinen Verdiensten um die Aufdeckung und Entzifferung der Siloahinschrift wird unten noch zu reden sein.

Nach den nicht unerheblichen Opfern, welche die Ausgrabungen im Jahre 1881 erfordert hatten, konnte erst 1884 wieder an selbständige Unternehmungen gedacht werden. Und zwar wurden in diesem Jahre zwei europäische und ein in Palästina ansässiger Forscher mit Vereinsmitteln zum Behuf topographischer Untersuchungen unterstützt. Herr Adolf Frei aus Zürich untersuchte im Frühjahr 1884 einen Teil des Ostjordanlandes und drei Wochen hindurch die Ufer des Seees Genezareth. Herr Professor Neumann aus Wien erforschte die Umgebung von Tiberias und das südliche Dscholān, die genaueren Berichte der beiden Reisenden sollen demnächst in der Zeitschrift veröffentlicht werden; ebenso steht noch die Veröffentlichung der Vermessung des südlichen Dscholān in Aussicht, welche Ingenieur Schumacher in Haifa im Herbst 1884 mit Hilfe einer bedeutenden Verwilligung aus Vereinsmitteln ausführte. Den Arbeiten des genannten kam in hohem Grade der Umstand zugute, daß ihm zum Behuf von Vermessungen für die von den Türken geplante Bahn ins Ostjordanland ein Firman mit weitreichenden Vollmachten zur Verfügung stand.

Von Originalberichten über anderweitige Reisen haben folgende in der Zeitschrift Aufnahme gefunden: der von Baurat C. Schick in Jerusalem an das Preußische Kultusministerium erstattete Bericht über eine Reise, welche der Verfasser im April 1877 mit dem deutschen Konsul Baron v. Münchhausen (auf Anlaß des Streits über die moabitischen Thonwaren) nach Moab unternahm (Bd. II, 1 ff.). Der Bericht ist begleitet von einer wertvollen Routenkarte, die sich südlich bis in die Nähe des Arnon erstreckt, Plänen von Rame und Dibon u. s. w. In demselben Bande (II, 124 ff.) giebt der Missionar F. A. Klein (derselbe, dem man die erste Kunde über den Mesastein verdankt), „Notizen über eine Reise nach Moab im Jahre 1872", deren Ziel Kerek war, end-

lich Dr. O. Kersten die Beschreibung einer „Umwanderung des Toten Meeres im Frühjahr 1874" (II, 201 ff.) mit reichhaltigen naturgeschichtlichen Notizen und einem sehr genau datierten Itinerar.

Eine sehr große Zahl überaus wertvoller Berichte über topographische Untersuchungen in und um Jerusalem verdankt die Zeitschrift dem seit vielen Jahren in Jerusalem ansässigen württembergischen Baurat C. Schick. Hierher gehören die Berichte über (an drei verschiedenen Stellen entdeckte) Felsengräber am Berg des bösen Rats, mit Situationsplan und Illustrationen (Bd. I, 11 ff.), über antike Reste an der Nordwestmauer von Jerusalem (I, 15 ff.), über eine neue Untersuchung und Vermessung des sogen. Davidsturmes in Jerusalem (I, 226 ff. mit drei Karten; nach Schick entspricht dieser Turm, wie Fergusson bereits 1847 annahm, dem Phasael des Josephus), über eine im Norden von Jerusalem gefundene Höhle und Mauer (II, 102 ff. mit Karte), über neu aufgedeckte Felscisternen und Felsgemächer in Jerusalem (VIII, 42 ff. mit Tafel), über ein neu entdecktes Kolumbarium am Berg des bösen Rats (VIII, 46 ff.), endlich über die zur Bloßlegung der Siloahinschrift (s. u.) am Siloahkanal ausgeführten Arbeiten (V, 1 ff.). Ganz besondere Hervorhebung aber verdient der ausgezeichnete Artikel über die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem (I, 132 ff. mit Karten und Plänen). Der Verf. bespricht hier zuerst die Cisternen, Teiche und Aquädukte in und nahe bei Jerusalem, giebt dann eine genaue Beschreibung der sogen. Salomonischen Teiche, sowie der Quellen und Kanäle, durch welche dieselben gespeist werden, endlich eine Schilderung der merkwürdigen alten Hauptleitung, welche das Wasser aus dem Quellenbezirk Arrub (5½ Stunden in der Luftlinie südlich von Jerusalem entfernt) nach den Salomonischen Teichen bringt. Dieselbe ist überall noch vorhanden und in vielfach gewundenen Linien mit wenig Fall fortgeführt, meist ein zwei Fuß breiter, viereckiger Kanal von Mauerwerk oder in den Felsen eingehauen, mit großen Steinen zugedeckt und ehedem auch gut zementiert. Nur einmal (im Wadi el-Dschisr) ist die Leitung vermittelst einer Brücke über einen Winterbach geführt. Anderwärts sind zur Vermeidung von Überbrückungen große Umwege gemacht (einmal in einer Linie von drei

Stunden zur Durchmessung von 25 Minuten direkter Entfernung). Von den Teichen führen zwei Leitungen herein nach Jerusalem (eine angebliche dritte wird von Schick für eine Fiktion erklärt), eine obere, nach Schick von Salomo angelegte, und eine untere, sieben Stunden lange (bei drei Stunden direkter Entfernung), welche wohl auf Herodes zurückzuführen sei. Denn die von Josephus (Bellum Jud. II, 9, 4) erwähnte 400 Stadien lange Wasserleitung des Pilatus sei identisch mit der Arrub-Leitung, wie schon die angegebene Entfernung lehre, und könne nur als eine Wiederherstellung derselben aufgefaßt werden, zumal an beiden Leitungen keine römische Arbeit zu bemerken sei.

Von topographischen Forschungen Schicks außerhalb Jerusalem sind ferner zu nennen: Die Aufnahme der Ruinen von Askalon (II, 164 ff., mit Text von Guthe), die Mitteilungen über die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda (III, 1 ff. mit einer Karte und zwei Plänen; der Text ist bearbeitet von Lic. K. Marti), eine Aufnahme des Frankenberges (III, 88 ff., mit zwei Karten), endlich der Bericht über ein neben der Kirche zu Amwâs entdecktes altchristliches Taufhaus (VII, 15 ff., mit Tafel).

Zu diesen Forschungen unseres verdienten Landsmannes, bei denen derselbe allenthalben eine nicht geringe Opferwilligkeit und Uneigennützigkeit an den Tag gelegt hat, gesellen sich noch eine Reihe wertvoller topographischer Berichte von anderer Hand. In erster Linie ist hier der große Plan mit den Namen der Plätze, Straßen, Gassen u. s. w. des jetzigen Jerusalem hervorzuheben, welchen Dr. C. Sandreczki (jetzt in Passau) 1865 auf Grund einer neuntägigen Durchwanderung der Stadt entworfen und mit einer Menge interessanter Notizen begleitet hat (VI, 43 ff.). Nicht minder wertvoll ist das von Professor Socin redigierte Verzeichnis der Ortschaften des Paschalik Jerusalem (II, 135 ff.). Diese höchst mühsame Arbeit stammt aus dem Serai zu Jerusalem von der Hand eines Türken, wurde nachmals von dem Dragoman des deutschen Konsulats mit einer Transkription und von Baurat Schick mit einem Kommentar, sowie statistischen und geschichtlichen Notizen versehen. Eine willkommene Ergänzung und zahlreiche Berichtigungen bietet dazu Dr. M. Hartmann (in Beirut) in dem Ar-

tikel: „Die Ortschaftenliste des Liwā Jerusalem in dem türkischen Staatskalender für Syrien auf das Jahr 1871“ (VI, 102 ff.).

Eine Beschreibung der jüngst nördlich vom Damaskusthor aufgedeckten Überreste der mittelalterlichen Stephanskirche [?] giebt der bereits oben erwähnte Palästinareisende A. Frei (VIII, 50 ff.), G. Schumacher (s. o.) eine Beschreibung der von ihm untersuchten Felsengräber in Dschebata (VIII, 60 ff.). Dem Kandidat G. Schwarz in Jafa verdankt die Zeitschrift (III, 44 ff.) eine Beschreibung dieser Stadt und ihrer Umgebung mit einem von dem Jerusalemer Architekten Th. Sandel aufgenommenen farbigen Situationsplan. Der katholische Missionar G. Gatt in Gaza weist in seinen „Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung“ (VII, 1 ff.) das alte Anthedon in der heutigen Ruinenstätte Teda nördlich von Gaza nach und giebt (VII, 293 f.) ein Verzeichnis der (58) bewohnten Ortschaften der Kaimakamije Gaza.

In das Gebiet der Originalforschungen gehören ferner auch die Berichte über neue archäologische Entdeckungen in Palästina. Die wichtigste der letzteren ist die im Juni 1880 zufällig erfolgte Entdeckung der sechszeiligen Inschrift im sogen. Siloahtunnel durch badende Knaben. Die ersten Kopieen und Abklatsche derselben, welche mit größter Aufopferung von Baurat Schick in dem niedrigen, fast gänzlich finsteren Loch (acht Meter von dem südlichen Ausgange des Tunnels) besorgt wurden, ließen zwar sofort das hohe Alter der Schriftzeichen erkennen, gaben aber wenig Hoffnung, daß es zur Entzifferung eines zusammenhängenden Textes kommen werde. Erst nachdem Baurat Schick das Wasser von der Fundstelle durch die Ausräumung des Kanals abgeleitet und so die Inschrift bloßgelegt hatte, gelang ihm die Herstellung einer Kopie, welche dem Schreiber dieses die Entzifferung einer Reihe von Wörtern und sogar kleinen Sätzen ermöglichte (Bd. IV, S. 102 ff. der Zeitschrift). Aufs neue wurde die Kopierung der Inschrift von Professor Guthe bald nach seinem Eintreffen in Jerusalem (s. o.) in Angriff genommen. Nachdem er die noch erkennbaren Schriftzeichen für alle Fälle sorgfältig abgezeichnet, riskierte er die Reinigung der Inschrift mit Salzsäure. Der Versuch gelang über alles Erwarten, wie die von Professor Guthe genommenen Gips-

abdrücke beweisen, welche alle nicht schon längst (durch einen Riß auf der linken Seite der Tafel) zerstörten Zeichen in der wünschenswertesten Deutlichkeit wiedergeben. So konnte in Bd. IV der Zeitschrift neben der Kopie und den Bemerkungen Professor Guthes zur Inschrift (S. 250 ff.) gleichzeitig ein von Professor Socin angefertigtes Faksimile mit der vom Schreiber dieses versuchten und näher begründeten Entzifferung veröffentlicht werden (S. 260 ff.). Der Ertrag der weiteren über die Inschrift gepflogenen Diskussion, an der sich besonders auch die hervorragenden Orientalisten Nöldecke und Gildemeister beteiligten, wurde Bd. V, 205 ff. als „Nachträgliches zur Siloahinschrift" mitgeteilt. Leider ist die Inschrift nicht datiert und giebt auch sonst, da sie sich ausschließlich auf die Anlegung und die Maße des Tunnels bezieht, hinsichtlich der Abfassungszeit keinen bestimmten Anhalt. Doch hat die Ansetzung um 700 v. Chr. keinen erheblichen Widerspruch gefunden, und unter allen Umständen ist die Inschrift das älteste Denkmal spezifisch hebräischer Schrift und Sprache. Als solches aber ist sie auch von höchster Wichtigkeit. Sie hat unsere Erkenntnis von dem Entwickelungsgang des sogen. phönizischen Alphabets erheblich gefördert und — was die Hauptsache ist — sie bietet uns eine urkundliche Bürgschaft, daß der um viele Jahrhunderte später fixierte hebräische Bibeltext hinsichtlich des Sprachcharakters (natürlich abgesehen von der Vokalisierung) auf zuverlässiger Überlieferung beruht.

Über die anderweitigen archäologischen Berichte, welche die Zeitschrift bietet, können wir uns kurz fassen. Über altchristliche Sarkophage und Grabinschriften, gefunden zu Jerusalem, referiert Viktor Schultze, Bd. IV, 9 ff.; Professor Guthe über einen großen, bei Gaza ausgegrabenen Torso (wahrscheinlich einer Statue des Zeus), Bd. II, 183 ff.; derselbe über eine zu Nabulus gefundene Dreifußbasis mit Bildern und griechischen Inschriften (VI, 230 ff.); die letzteren erfahren eine nähere Deutung, unter Beifügung eines guten Faksimile, durch Dr. Th. Schreiber in Leipzig (Bd. VII, 136 ff.). Verschiedene griechische Inschriften aus Jerusalem und dem Hauran werden von J. H. Mordtmann in Pera mitgeteilt (VII, 119 ff.); eine georgische (1879 von

Baurat Schick an einer Mauerecke des großen griechischen Klosters zu Jerusalem entdeckt) wurde von Professor Zagarelli in Petersburg entziffert (IV, 222 f.). Eine „kurze Übersicht über die Münzgeschichte Palästinas" giebt Adolf Erman (II, 75 ff., mit einer Münztafel). Derselbe berichtet auch (II, 120 ff.) über den Jerusalemer Münzfund vom 5. April 1872. Man fand damals auf dem (Preußen gehörigen) Johanniterterritorium eine irdene Lampe mit 41 goldenen und 118 silbernen Chalifenmünzen aus der Zeit von 771 bis 937 n. Chr. Über die von Baurat Schick gesammelten, jetzt im großherzoglichen Münzkabinet zu Jena befindlichen jüdischen Kupfermünzen berichtet Professor Stickel Bd. VII, 211 ff. Eine Anleitung zu archäologischen Forschungen giebt Professor Fr. Rziha in Wien in seiner Instruktion für die Sammlung von Steinmetzzeichen (IV, 93 ff.), sowie in einer solchen für das Studium der Bergfriede (IV, 96 ff.), d. h. der (großenteils römischen oder romanischen) Türme mit hochgelegenem Eingang zu Verteidigungszwecken.

Die Naturforschung ist vertreten durch Notizen des Missionär Gatt über die Temperaturverhältnisse von Gaza (VII, 13 f.; danach betrug die mittlere Temperatur 1882: 15½ Grad R., das Maximum 25, das Minimum 3 Grad). Der berühmte Geolog O. Fraas bespricht (II, 113 ff.) den im Jordanthal in der Nähe des Toten Meeres gefundenen Schwefel; wie anderwärts beharrt Fraas aus geologischen Gründen auch hier auf der Bestreitung eines vulkanischen Ursprungs dieses Schwefels. P. Ascherson in Berlin berichtet (VI, 219 ff.) über Barbeys Herborisation au Levant und Dr. O. Kerstens Botanische Sammlungen; die letzteren sind, nachdem sie in Berlin wissenschaftlich bestimmt worden waren, 1881 in das Palästinamuseum nach Jerusalem zurückgekehrt. Bei dieser Gelegenheit mag auch erwähnt werden, daß der Verein von Kaufmann Duisberg in Jerusalem mit einer geschmackvoll geordneten Sammlung der 95 in Palästina verarbeiteten Holzarten beschenkt worden ist. Einen höchst wertvollen Beitrag zur Klimatologie des heutigen Palästina giebt Dr. Leo Anderlind in seiner Untersuchung des Einflusses der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der

wässerigen Niederschläge daselbst (VIII, 101 ff.). Derselbe kommt nach einer eingehenden Übersicht über Umfang und Beschaffenheit der heutigen Waldbestände zu dem Resultat, daß der erwähnte Einfluß thatsächlich zu konstatieren sei, und bespricht die volkswirtschaftlichen Konsequenzen dieser Thatsache.

Von hervorragender Wichtigkeit sind endlich auch die in der Zeitschrift niedergelegten Originalberichte über die einheimische Bevölkerung des heutigen Palästina. Und zwar nehmen unter diesen „Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina“ von Missionar F. A. Klein (III, 100 ff.; IV, 57 ff.; VI, 81 ff.) weitaus die erste Stelle ein. Durch einen 26 jährigen Aufenthalt in Palästina, eine feine Beobachtungsgabe und die genaueste Kenntnis des Vulgärarabischen in hohem Maße für eine derartige Arbeit ausgerüstet, hat Klein in diesen Aufsätzen eine Fülle von ethnographischen, insbesondere sittengeschichtlichen und philologischen Notizen, in äußerst lebendiger Schilderung niedergelegt, so daß nur zu wünschen ist, der Verfasser möge sich durch seine unterdes erfolgte Übersiedelung nach Kairo nicht von einer Fortsetzung dieser, von vielen Seiten mit dem wärmsten Dank begrüßten Mitteilungen abhalten lassen.

Gleichfalls von hohem Interesse sind die „Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien“, welche Ejub Abēla, Vizekonsul des Deutschen Reiches in Saida, in Gestalt von 250 einzelnen Aufzeichnungen geliefert hat (VII, 79 ff.; Bemerkungen und Beiträge dazu von M. Grünbaum, VIII, 80 ff.). Über „Industrielles aus Gaza“ (Töpferei und Weberei) berichtet Missionär Gatt daselbst als Augenzeuge (VIII, 69 ff.).

Zur Erlangung einer zuverlässigeren Konfessions- und Missionsstatistik hat sich die Redaktion der Zeitschrift mit den leitenden Persönlichkeiten in Palästina selbst in Verbindung gesetzt. Diesen Bemühungen verdankt die Zeitschrift bisher die Artikel von Pfarrer Dr. Reinicke in Jerusalem (jetzt Mitdirektor des Predigerseminars in Wittenberg) über Geschichte und Statistik der evangelischen Mission in Palästina seit 1821 (VI, 13 ff.), ferner von Christoph Paulus, dem Mitvorsteher der Tempelgemeinden, über die Tempelkolonieen in Palästina (VI, 31 ff.), endlich von K. Schnabl (vor-

mals Rektor des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem) über die römisch-katholische Kirche in Palästina (VII, 263 ff.). Weitere historisch-statistische Artikel stehen noch in Aussicht.

Von den Originalberichten, deren stattliche Reihe wir im Bisherigen vorgeführt haben, unterschieden wir oben solche Artikel, welche in der Hauptsache auf gelehrter Erforschung der geschichtlichen Überlieferung beruhen. In erster Linie haben wir hier der Bemühungen um die Palästinakunde selbst zu gedenken. Bereits auf der ersten Generalversammlung zu Trier im September 1879 wurde es als eine besonders dringende Aufgabe bezeichnet, eine Sammlung der in den Targumim und den älteren arabischen Schriftstellern niedergelegten geographischen Notizen zu veranstalten. Der letzteren Aufgabe hat sich in mustergiltiger Weise Professor J. Gildemeister in Bonn unterzogen und Auszüge aus Ja'kubi, Ibn Abd rabbih (IV, 85 ff.), Istachri und Ibn Haukal (VI, 1 ff.), Mukaddasi (VII, 143 ff.; VII, 215 ff.) und Idrîsi (VIII, 117 ff., unter Beifügung des von Professor Gildemeister rezensierten und auf seine Kosten gedruckten arabischen Textes) in deutscher Übersetzung geliefert. An Editionen von Pilgerschriften sind zu erwähnen: Der Bericht über die Pilgerfahrt des Herzog Friedrich II. von Liegnitz und Brieg (1507) und die Descriptio templi domini des Philippus von Aversa, beide herausgegeben von den um die Pilgerlitteratur hochverdienten Gelehrten H. Meisner und R. Röhricht (I, 101 ff. und 177 ff.). Professor A. Leskien hat die Zeitschrift mit einer Übersetzung der russisch geschriebenen „Pilgerfahrt des Abtes Daniel ins heil. Land“ (1113—15) bereichert (VII, 17 ff.). Dr. W. Erman weist (IV, 200 ff.) zwei angebliche deutsche Pilgerschriften des 15. Jahrhunderts als Fälschungen nach: die angebliche Reise eines Jost Artus ist aus der des Felix Fabri kompiliert, die des Hans Raininger aus Breitenbach entlehnt: als Urheber beider Fälschungen ist wahrscheinlich Vulpius in Weimar zu betrachten. — Der bekannte Berliner Gelehrte Dr. M. Steinschneider giebt „Beiträge zur Palästinakunde aus neueren jüdischen Quellen“ und zwar (III, 220 ff.) aus den darke Zion, welche Moses Porjes 1650 in jüdisch-deutscher Sprache erscheinen ließ, sowie aus der Berlin 1716 gedruckten Schrift schaalu schelom

Jeruschalajim eines gewissen Gedalja aus Semiecz, endlich (IV, 207 ff.) aus der Schrift Schaare Jeruschalajim (Warschau 1873), welche die Palästinareise eines galizischen Juden im Jahre 1866 beschreibt und mancherlei Detail über den Zustand der jüdischen Bevölkerung in Palästina enthält.

Um die Bibliographie der Palästinalitteratur hat sich einer der Mitbegründer des Vereins, Professor A. Socin, durch den seit 1878 alljährlich von ihm gelieferten „Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiet der Palästinalitteratur" in hohem Grade verdient gemacht. Nicht weniger als 1531 Bücher und Aufsätze (zum Teil sehr entlegener Zeitschriften) aus dem Gesamtgebiet der Palästinakunde sind in den bisher erschienenen sieben Berichten mit möglichst genauem Titel aufgeführt und zu einem sehr großen Teile mit kritischen oder sonst orientierenden Bemerkungen begleitet. Diese Bibliographie, deren Herstellung nicht geringe Selbstverleugnung erfordert, ist doppelt wertvoll geworden durch den Umstand, daß sie zu einer fast lückenlosen Ergänzung der berühmten „Bibliographia geographica Palaestinae" von Titus Tobler Anlaß gegeben hat. Dieser Altmeister der Palästinaforschung, der die Begründung der Palästinagesellschaft noch mit warmer Zustimmung begrüßte und dieselbe auch durch seinen Eintritt in das weitere Komitee ehrte (vgl. den Nekrolog von Pfarrer C. Furrer in Bd. I, S. 47 ff. der Zeitschrift), hatte die Bibliographie in dem Hauptwerk (1867) bis 1860 geführt, wozu 1875 noch einige Nachträge kamen. Die Jahresberichte Professor Socins setzten mit 1877 ein. Die so entstandene Lücke wurde 1880 ausgefüllt durch die über 1000 Nummern umfassenden Ergänzungen und Nachträge, welche Röhricht und Meisner ihrer Ausgabe der „deutschen Pilgerreisen nach dem heiligen Lande" beifügten. Weitere „Beiträge zur Bibliographie der Palästinalitteratur" gab Professor Neumann in Wien in der Zeitschrift (IV, 224 ff.) im Anschluß an eine Besprechung der eben erwähnten „Deutschen Pilgerreisen". In den Jahresberichten Socins finden auch die Bemühungen der anderweitigen in- und ausländischen Palästinagesellschaften eingehende Berücksichtigung; einen besonderen Bericht über die 1882 gestiftete „orthodoxe Palästinagesellschaft in Rußland" hat Professor Guthe

auf Grund des ersten Jahresberichts dieser Gesellschaft, in Bd. VII, S. 299 ff. der Zeitschrift geliefert.

Unter den historisch-topographischen Artikeln nehmen die auf Jerusalem bezüglichen sowohl dem Umfang wie der Bedeutung nach die erste Stelle ein. Der vormalige preußische Konsul zu Jerusalem, Baron von Alten, tritt für die Ansetzung der Akra mit der Antonia im Nordwesten des heutigen Haramplatzes ein (I, 61 ff.), zeigt sodann in einem zweiten Artikel (II, 18 ff.) daß die Identifizierung des Zion mit dem westlichen Hügel (anstatt mit dem Tempelberg) erst aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammt, wo die auf dem Westhügel wiederum angesiedelten Juden dort den altehrwürdigen Namen Zion wieder aufleben ließen; in einem dritten Artikel (II, 189 ff.) sucht der Verfasser die der Stadt zugewandte Umgebung des Tempelberges als die Unterstadt des Josephus nachzuweisen; ein vierter Artikel (III, 116 ff.) behandelt die Davidsstadt, den Salomoteich und die Gräber der Könige. Eine höchst gründliche und streng wissenschaftliche Erörterung finden dieselben Streitfragen auch in einer Abhandlung des Dekan Klaiber „Zion, Davidsstadt und die Akra innerhalb des alten Jerusalem“ nach den Aussagen der kanonischen Bücher des Alten Testaments (III, 189 ff.), wie des ersten Buchs der Makkabäer und des Josephus (VI, 18 ff.). Aus den Resultaten des ersten Artikels heben wir folgende Sätze hervor: Keine der Benennungen Zion und Stadt Davids wird in den kanonischen Büchern in irgendeine Verbindung mit dem Südwesthügel gesetzt; Zion ist ursprünglich Name der Jebusiterburg; die Stadt Davids (samt dem Haus und dem Grabe Davids) lag auf dem östlichen Hügel, also südlich vom Tempel und niedriger als derselbe; der Palast Salomos wird unterschieden von der Davidsstadt, lag aber auch auf dem östlichen Hügelrücken, höher als die Davidsstadt, niedriger als der Tempel — ohne Zweifel auf dem südöstlichen Teil der jetzigen Haramfläche. Angesichts der Argumente, mit welchen Klaiber diese großenteils schon lange unter den deutschen Fachgelehrten anerkannten Sätze aufs neue begründet hat, ist die Hartnäckigkeit unbegreiflich, mit welcher namentlich die Engländer an der Identifizierung des Zion mit dem höheren Westhügel (dem Sitz der „Zionskirche“, des „Zionsklosters“

u. s. w.) festhalten. Im zweiten Artikel begründet Klaiber sehr eingehend die Hypothese, daß die Akra ursprünglich eine besondere, innerhalb der Unterstadt — und zwar auf dem Ophel südlich vom Tempelberg — sich erhebende Erhöhung, nach Abtragung derselben durch die Hasmonäer aber (so bes. bei Josephus) die gesamte Unterstadt bezeichnete. Professor Sepp giebt verschiedene Notizen über den Stein hat-toim am Eccehomobogen zu Jerusalem (II, 48 ff.). Eine Angabe Hammers über angebliche Ghassanidengräber in der Nähe des Grabes Marias bei Jerusalem wird von Gildemeister (III, 177 ff.) dahin berichtigt, daß es sich in den betr. arabischen Versen vielmehr um die Ghassanidenfürstin Maria und um Gräber bei Damaskus handle. Demselben Gelehrten verdankt die Zeitschrift (IV, 194 ff.) den Nachweis, daß der Ortsname chān minje (am Galiläischen See) auf das arabische (eig. koptische) munja, Landgut, Weiler, zurückgehe und somit aus der Zusammensetzung mit einem nomen proprium (vielleicht munjat hischām) abgekürzt sei. Das von Josephus (Antiqu. 14, 3, 4) erwähnte Korea oder Koreai weist Gildemeister (IV, 245 f.) in der Oase Karāwā im Ghor, Alexandrium auf dem eine Meile von Karawa entfernten Berge Sartaba nach; dagegen wird das von Antoninus Placentinus Kap. X erwähnte Salamias von Gildemeister (VIII, 100) als identisch mit Livias und somit als bloße Textverstümmelung erwiesen. Bezüglich der großen Kirchenruine in Tyrus zeigt Gildemeister (VII, 74 ff.), daß die betreffende Kirche nicht, wie fälschlich behauptet worden war, manāra, sondern Kirche bei der Manara (dem Leuchtturm) geheißen habe, und teilt bei dieser Gelegenheit eine auf die Ausgrabungen bei dieser Kirche bezügliche Urkunde als interessante Probe heutiger türkisch-arabischer Rechtsformen mit. Baurat C. Schick erörtert (III, 214 ff.) die Frage, in welche Gegend der Wüste am jüdischen Versöhnungstag der Sündenbock geführt worden sei, und entscheidet sich für den Kreidekegel tantur hudedun 12 römische Meilen östlich von Jerusalem. In dem Aufsatz „Sauls Reise 1 Sam. Kap. 9“ (IV, 247 ff.) sucht Schick die topographischen Schwierigkeiten durch Annahme zweier verschiedener Gräber der Rahel zu lösen. In seinen „Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalem“ kommt derselbe

(IV, 211 ff.) zu dem Resultat, daß sich die einstige Bevölkerung Jerusalems leicht auf 200—250000 Köpfe belaufen haben könne. Das 1 Sam. 13, 18 erwähnte Thal Zeboim findet Marti (VII, 125 ff.) in dem heutigen wadi abu dabā nördlich von chan hadrūr wieder. Für die Identität von Kapernaum mit Tell Hum tritt Professor Phil. Schaff (I, 216 ff.) ein. E. Nestle verweist (I, 222 ff.) hinsichtlich der Streitfrage über Elkōsch, den Geburtsort des Propheten Nahum, auf die aus einer syrischen Handschrift entnommene Notiz, das Nahum aus Elkōsch jenseits von bēt-gabrē im Stamme Simeon gebürtig sei. Dieses bēt-gabrē aber sei nichts anderes, als Betogabra d. i. Bet Dschibrīn oder Eleutheropolis. Die „muhammedanischen Traditionen über den Grabesort des Josua“ werden von Goldziher (II, 13 ff.) erörtert. Der verdiente Palästinaforscher K. Furrer bespricht (II, 52 ff.) die Ortschaften am See Genezareth, sowie (VIII, 16 ff.) die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiet. Das von Josephus erwähnte Taricheä wird von F. Spieß (VIII, 95 ff.) mit dem heutigen Medschdel identifiziert oder doch in der unmittelbaren Nähe dieses Ortes gesucht. Eine Anweisung zur Deutung von Ortsnamen giebt Socin IV, 1 ff. in seiner „Liste arabischer Ortsappellativa“.

Sowohl topographischen, als sittengeschichtlichen Inhalts ist der Artikel von H. Dechent (VII, 173 ff.) über „Heilbäder und Badeleben in Palästina“, in welchem die Thermen von Tiberias, Gadara, Kallirrhoe, die sogen. Mosesthermen, der Bethesda- und Siloahteich, sowie die Quelle von Ammāās besprochen werden. Professor Budde in Bonn teilt (VI, 180 ff.) den Bericht des italienischen Reisenden Mariti über ein im Jahre 1767 zu Jafa von ihm beobachtetes Leichenbegängnis mit und zeigt die Übereinstimmung der dort beschriebenen Gebräuche mit der von Wetzstein beobachteten Leichenklage in Syrien; Budde bezweckt damit, zu Nachforschungen anzuregen, wo und in welchen Formen sich die „hebräische Leichenklage“, welcher der Eingang des Artikels gewidmet ist, etwa noch heute im heiligen Lande erhalten habe.

Rein geschichtlichen Inhalts sind endlich die Aufsätze von Prutz über „die Besitzungen des Johanniterordens in Palästina und

Syrien" (IV, 157 ff.) und von K. Herquet: „Neues zur Geschichte des Johanniterordens in den Archives de l'Orient latin" (VI, 206 ff.). Eine interessante Übersicht über die Lokalgeschichte Jerusalems von 1834—84 giebt auf Grund eigener Anschauung und eines umfassenden Briefwechsels mit namhaften Einwohnern von Jerusalem Pfarrer Ph. Wolff (VIII, 1 ff.), derselbe, welchem die Zeitschrift auch ein treffliches Namen-, Sach- und Stellenregister zu den ersten fünf Bänden verdankt.

Wenn sich aus der vorstehenden, immerhin vielfach nur skizzierenden Übersicht zur Genüge ergeben dürfte, welches reiche und wertvolle Material zugunsten der Geographie und Geschichte des heiligen Landes und damit auch der Bibelforschung durch die Palästinazeitschrift zutage gefördert worden ist, so muß doch zum Schluß nachdrücklich betont werden, daß darin die Bedeutung des deutschen Palästinavereins keineswegs aufgeht. Es ist mit gutem Grunde gesagt worden, daß in unserem Jahrhundert auf dem Boden des heil. Landes und speziell in Jerusalem ein Wettlauf der europäischen Nationen um die Erlangung eines möglichst großen Maßes von Ansehen und Einfluß stattfinde. Und es ist keineswegs bloße Ruhmsucht, welche die Großmächte zu eifriger Beteiligung an diesem Wettlauf antreibt. Von ihrem Ansehen, ihrer Machtstellung in Jerusalem hängen zu einem guten Teile ihre Geltung, ihre Erfolge, die Wahrung ihrer Interessen im Orient überhaupt ab. Erst seit 1870 ist auch Deutschland an diesem Wettlauf beteiligt. Bis dahin kannte man in Palästina und Syrien kaum den deutschen Namen; für den Eingebornen war er mit inbegriffen in dem Namen Nemsi, der zunächst die Österreicher bezeichnete. Ja selbst die Schande blieb dem Deutschen nicht erspart, daß es im allgemeinen geratener für ihn war, unter dem mächtigen englischen oder französischen Schutz, als unter dem der heimischen Regierung zu reisen.

Die Zeiten haben sich seither wunderbar geändert. Der Name Alemanja hat heute in Palästina überall einen wohlverstandenen Klang; auch der geringste Fellach hat Wunderdinge von Kaiser Wilhelm, dem „Nabuliun der Deutschen", vernommen. Aller Orten sind die Vertreter der Reichsregierung eifrig bemüht, die deutschen In-

teressen und Unternehmungen zu schützen und zu fördern. Zu diesen Unternehmungen aber gehört nicht an letzter Stelle auch der gesamte Verein, von dessen Thätigkeit wir oben Rechenschaft gegeben haben. Als ein Organ, welches die deutschen Kräfte der Palästinaforschung zusammenfaßt und zugleich die direkte Fühlung zwischen der heimischen Wissenschaft und dem heiligen Lande vermittelt, ist er trotz seines interkonfessionellen und zum Teil internationalen Charakters doch vor allem ein deutsch-nationales Unternehmen und seine Förderung somit für alle dazu berufenen zugleich eine patriotische Pflicht. Möchte diese Pflicht fortan von recht vielen durch den Beitritt zum Verein erfüllt werden!

E. Kautzsch.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1885.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion fällten in ihrer Versammlung vom 7. September 1885 und folgenden Tagen ihr Urteil über sechs Abhandlungen, eingegangen zur Lösung folgender Preisaufgabe.

Die Gesellschaft verlangt, als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums, eine Auseinandersetzung der Lehre des Gebets nach dem Neuen Testamente.

Die erste Abhandlung, in deutscher Sprache mit dem Motto: Oratio medicamentum πάγχρηστον war nicht viel mehr als ein Schema, welches zwar richtige Bemerkungen enthielt, aber zur Krönung gar nicht in Betracht kam.

Auch die zweite, von einem niederländischen Verfasser, mit dem Sinnspruch: De Vader zal heiligen geest geven dengenen die hem bidden, wurde als ganz ungenügend beiseite gelegt. Der Schriftsteller war ein wohlmeinender, nicht illiberaler Mann und hatte sich offenbar viele Mühe gegeben. Seine Schrift war jedoch keine Antwort auf die ausgeschriebene Frage. Sie enthielt nämlich Betrachtungen über „dasjenige, was im Neuen

Testament vom Beten gesagt wird", und nicht, wie verlangt war, „die Lehre des Gebets nach dem Neuen Testamente" und zwar „als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums". Sie gab überdies einen fortwährenden Mangel an wissenschaftlicher Methode zu erkennen und ließ auch, was die Form betrifft, viel zu wünschen übrig.

Etwas günstiger lautete das Urteil über die dritte Abhandlung, welche, gleichwie die drei noch übrigen, in deutscher Sprache geschrieben war und zum Sinnspruch die Worte: πνεῦμα ὁ θεὸς κτέ. hatte. Allgemein wurde anerkannt, daß, zumal im zweiten Teil, der Vergleichung der neutestamentlichen Gebetslehre mit der der Griechen, Römer und Israeliten gewidmet, sich viel Gutes vorfand. Aber auch dieser Teil, gleichwie der erste, ließ deutliche Spuren von Übereilung sehen und war hie und da gegen Oberflächlichkeit nicht zu verteidigen. Wäre dies auch anders gewesen, so würden gleichwohl die Bedenken gegen den ersten Teil die Krönung unmöglich gemacht haben. Darin war nämlich bei der Auseinandersetzung der Gebetslehre des Neuen Testaments eine Rangordnung der Bücher zugrunde gelegt, welche gar nicht zu verteidigen war. Auch infolge davon gab dieser Teil nicht, was in der Preisfrage verlangt war, und ermangelte die im zweiten Teile angestellte Vergleichung der erforderlichen Bestimmtheit.

Ebenso ergab sich, daß die vierte Abhandlung mit dem Motto: Joh. 4, 23. 24, keinen Anspruch auf Krönung machen konnte. Nicht ohne Bedauern faßten die Direktoren diesen Beschluß. Sie erkannten nämlich einstimmig an, daß auf diese ausführliche Schrift viel Arbeit verwendet war, und daß der Verfasser die Texte des Neuen Testaments, welche seinen Gegenstand betreffen, großenteils richtig erklärt hatte. Der Forderung der Preisaufgabe hatte er jedoch kein Genüge geleistet. Im ersten Teil („Der exegetische Befund im einzelnen") war der Untersuchung über die Lehre des Neuen Testaments vom Gebete die chronologische Reihenfolge der Bücher nach der mutmaßlichen Zeit ihrer Entstehung zugrunde gelegt, infolge wovon z. B. die Ideen von Paulus und den Judenchristen vor denen von Jesus entwickelt wurden. Dadurch hatte der Verfasser es sich unmöglich gemacht, den Entwickelungsgang der

christlichen Lehre und Praxis des Gebets ins Licht zu stellen. Der zweite Teil („Systematische Übersicht über Hauptpunkte der neutestamentlichen Lehre vom Gebet“), verglichen mit dem ersten von äußerst kleinem Umfang, hob diesen Mangel nicht auf und war überhaupt nicht geeignet, die Eigentümlichkeit der christlichen Auffassung des Gebets klar hervorzuheben. Demzufolge konnte denn auch die Abhandlung im ganzen nicht für einen Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums gehalten werden. Hätte der Verfasser alles, was er jetzt einsandte, als Vorarbeit betrachtet und auf diesem Grunde eine anders angelegte Schrift verfaßt, der Erfolg würde vielleicht günstiger gewesen sein, als jetzt der Fall sein konnte.

Der fünften Abhandlung, mit dem Sinnspruch: Sursum Corda, wurden einhellig keine geringen Verdienste zuerkannt. Der Verfasser war offenbar ein geschickter und gelehrter Mann. Seinen Mitteilungen über das Gebet bei den Griechen und Römern, obgleich im Verhältnis zum übrigen zu weitläufig, wurde großer Wert beigelegt. Auch in der Auseinandersetzung der neutestamentlichen Ideen über das Gebet fand man viel Lobenswürdiges. Der Verfasser hatte jedoch aus seinem Studium der verschiedenen Lehrtypen nicht das Ergebnis gezogen und daher auch die neutestamentliche Gebetslehre nicht in ihrer Eigentümlichkeit erkennen lassen, viel weniger seine Untersuchung, wie es die Preisfrage erforderte, unmittelbar zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums verwendet. Die Krönung mußte ihm daher versagt werden. Anderseits wünschten jedoch die Direktoren einen Beweis ihrer Eingenommenheit für verschiedene Teile der Abhandlung zu geben und beschlossen deshalb, dem Verfasser die silberne Medaille nebst 200 Gulden anzubieten und ihm selbst die freie Verfügung über seine Arbeit zu überlassen. Wenn der Verfasser sich diese Anerkennung seiner Verdienste gefallen läßt, so melde er sich bei dem Sekretär an und gebe die Erlaubnis zur Öffnung seines Namensbillets.

Über die sechste oder letzte Abhandlung mit dem Worte Zwinglis: Wenn wir schon besser u. s. w., wurde nicht von allen Direktoren das nämliche Urteil ausgesprochen. Die Minderzahl, wiewohl keineswegs blind für die großen Verdienste dieser Arbeit, hatte doch

überwiegendes Bedenken gegen die Art und Weise, in welcher in ihr an neutestamentlichen Berichten und Vorstellungen Kritik geübt wurde, und glaubte, daß der Verfasser seinen in jeder Hinsicht lobenswerten Zweck hätte erreichen können, ohne sich auf eine so streitige Anwendung seiner Prinzipien einzulassen. Die Mehrzahl dagegen, ohne jeder Einzelheit in der Beweisführung des Verfassers ihren Beifall zu geben, fand in seiner Abhandlung eine so vollständige und ausgezeichnete Antwort auf die Preisfrage und überdies neben der oft radikalen Kritik eine so große Wertschätzung des ursprünglichen Christentums und der christlichen Frömmigkeit, daß sie für die Krönung und die Herausgabe der Abhandlung ihre Stimme abgab. Sie entschloß sich desto eher dazu, weil sie das Vertrauen zum Verfasser hatte, daß er gerne soviel wie möglich den ihm mitzuteilenden Bemerkungen der Direktoren entgegenkommen würde. Bei der Öffnung des Namenbillets ergab sich, daß die Abhandlung eingesandt war vom Herrn

Paul Christ,

früher evang. Pfarrer, jetzt Staatsarchivar in Chur, Kanton Graubünden, Schweiz.

Nach Abfassung dieses Urteils beschlossen die Direktoren die folgende im Jahre 1883 zum erstenmal gestellte Preisfrage aufs neue auszuschreiben:

> I. Die Gesellschaft verlangt: eine Geschichte der Anwendung historischer Kritik auf die Bibel, verwendet zu einem Leitfaden bei der Feststellung der Grundgedanken, wodurch die Kritik geleitet werden soll, um sowohl dem Skepticismus als dem Dogmatismus zu entgehen.

Sie fügen jetzt diese neue Preisaufgabe hinzu:

> II. Die Gesellschaft verlangt eine biblische Apologetik oder eine Auseinandersetzung und Würdigung der Art und Weise, in welcher in den verschiedenen Schriften der Bibel die Religion anempfohlen und verteidigt wird.

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. Dezember 1886. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurteilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. Dezember 1885 wird den Antworten auf die im Jahre 1884 ausgeschriebenen Preisaufgaben entgegengesehen, über das Apostolat, die wichtigsten Fragen das sittliche Leben betreffend, und den Gebrauch von ἅγιος in den Schriften des Neuen Testaments.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1886.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 9. Oktober 1885 ihr Urteil abgegeben über die sieben vor dem 1. Januar desselben Jahres bei ihnen eingegangenen Abhandlungen.

Fünf von diesen galten der Frage:

> „Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?“

Die erste, von einem Holländischen Autor verfaßte, unter dem Motto: „Reculer pour mieux sauter“, war keine Antwort auf

die gestellte Frage. Der sittlichen Fortschrittsbewegung und der Behauptung, daß solche nicht bestehe, waren nur einzelne Seiten eingeräumt. Die vorhergehenden anthropologischen und psychologischen Betrachtungen schienen sehr anfechtbar, standen aber jedenfalls nicht in direktem Zusammenhang mit dem Gegenstande.

Die zweite, wie alle folgenden deutsch verfaßte, Abhandlung, mit dem Denkspruch: „Cultura virtus proficit“, konnte ebenso wenig in Betracht kommen. Der Autor hatte unterlassen seine eigentümliche Psychologie zu begründen, und was für ihn die Hauptsache hätte sein sollen, war nicht genügend bearbeitet: die Behauptung, daß sittliche Fortschrittsbewegung nicht bestehe, wurde nur so von oben herab verurteilt, nicht aber widerlegt.

Etwas höher stand in den Augen der Preisrichter die dritte Abhandlung mit dem Motto: Röm. 1, 16. Sie enthielt in ihrem zweiten und dritten Teile mehrere gute Bemerkungen über die sittliche Fortschrittsbewegung in der Menschheit und zur Widerlegung derjenigen, welche nichts von einer solchen wissen wollen. Der erste Teil aber, über die sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen, war durchaus unbefriedigend, und das Ganze so schwach und so wenig überzeugend, daß an Krönung nicht gedacht werden konnte.

Dem Autor der vierten Abhandlung, mit dem Denkspruch: „Siehe, voll Hoffnung u. s. w.“ (Schiller), durfte das Lob, daß er nach einer vollständigen und endgültigen Beantwortung der Preisfrage ernstlich gestrebt hatte, nicht vorenthalten werden. Auch die Tendenz seiner Beweisführung fand den Beifall der Beurteiler. Wie sehr sie aber auch davon eingenommen waren, so konnten ihnen doch die Fehler der Abhandlung nicht entgehen. Sie war nicht frei von Weitschweifigkeit. Der Stil war mehr blumenreich als korrekt. Die Citate aus den Werken von anderen waren nicht immer glücklich gewählt und so zahlreich und breit, daß der Gang der Beweisführung dadurch gestört wurde. Vor allem aber hatte man Bedenken gegen die Weise wie die Behauptung, daß die sittliche Fortschrittsbewegung nicht bestehe, bestritten wurde. Die Natur der Sache würde gefordert haben, daß der Autor dazu sich auf den Standpunkt seiner Gegner gestellt hätte. Jedesmal aber benutzte

er solche Beweise, die von ihnen nicht als gültig anerkannt werden können, und die Widerlegung ihrer Behauptungen konnte ihm deshalb nicht gelingen. Aus allen diesen Gründen konnte ihm, trotz aller Würdigung des vielen Guten in seiner Arbeit, der Preis nicht zuerkannt werden.

Ein gleiches Urteil traf endlich auch den Autor der fünften oder letzten Abhandlung über diesen Gegenstand, gezeichnet mit den Worten: „*Οὐχ ὅτι ἤδη κτέ.*“ (Phil. 3, 12 ff.). Sehr gerne erkannte man, daß er eine geordnete, ruhige und klare Darlegung geliefert und manche richtige Bemerkung gemacht hatte. Die Abhandlung hätte, mit Beibehaltung ihres Charakters, gekrönt werden können, wenn sie an wissenschaftlichem Gehalte höher gestanden hätte. Sie gab aber keine Beweise von tieferem Nachforschen und umfassendem Studium des Gegenstandes; sie enthielt wenig Neues oder Ursprüngliches und erhob sich in ihrem Ganzen nicht über das Mittelmäßige. Zu ihrem Bedauern konnten also die Beurteiler auch dieser Arbeit den Preis nicht zuerkennen.

Die zwei übrigen Abhandlungen waren eingesandt zur Beantwortung der Preisfrage:

> „Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und die griechisch-römische Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprunges und der frühesten Entwickelung des Christentums?“

Sie mußten beide zur Seite gelegt werden, nicht aber aus gleichen Gründen.

Die erste, mit dem Motto: *Γνῶσις ἀληθὴς κτέ.* (Irenaeus), kam durchaus nicht in Betracht. Der Autor hatte die Tendenz der Frage gar nicht verstanden, und nur wenig mehr geliefert als einen Katalog von Schriftstellern und einige ohne Urteil gewählte Citate.

Die andere Abhandlung, gezeichnet *ΙΧΘΥΣ*, war offenbar das Werk eines gelehrten und scharfsinnigen Mannes. Seinem ausführlichen Kommentar zu der bekannten Stelle aus Tacitus über

die Verfolgung unter Nero und zu dem Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan erkannten die Beurteiler einstimmig großen Wert zu. Um so mehr bedauerten sie, daß der Autor es ihnen unmöglich gemacht hatte, seine Arbeit zu krönen. Die Abhandlung war kein Ganzes. Es fehlte jede Einleitung. In der ersten Hälfte wurden, ohne Ordnung und ohne klar angegebenen Zweck, aus der Litteratur des zweiten Jahrhunderts mancherlei Einzelheiten, Jesus und die Apostel betreffend, zusammengebracht und besprochen. Die zweite Hälfte, worin von Tacitus und Plinius die Rede war, war höchst interessant, aber unverhältnismäßig lang und in diesem Umfange hier nicht am rechten Ort. Das Resultat der Untersuchung wurde nicht dargelegt. Bei solch einem ins Auge fallenden Mangel an Plan und Methode schien der Zweifel gerechtfertigt, ob der Autor den Zweck der Preisfrage gehörig gewürdigt habe. Falls er eingesehen oder wenigstens im Auge behalten hätte, daß die Frage in Zusammenhang stehe mit der jüngsten Phase der Kritik der neutestamentlichen Schriften (B. Bauer, Joel, Loman) und die Zusammenstellung desjenigen wünsche, was die Litteratur des zweiten Jahrhunderts für die Beurteilung dieser Anschauung bietet, so würde ihm die richtige Wahl und die Reihenfolge seiner Baumaterialien gegeben und durch seine Tüchtigkeit ohne Zweifel ein anderes Ganzes zustande gekommen sein.

Nachdem dieses Urteil festgestellt war, entschloß man sich, die zuletzt genannte Frage zu wiederholen, nämlich:

„Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und die griechisch-römische Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprunges und der frühesten Entwickelung des Christentums?"

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die Echtheit und die Integrität des Briefes an die Galater im Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenken."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1887 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

	ℳ	₰
Gloatz, P.: Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band, 1. und 2. Hälfte	24	—
Hermens: Unser religiöses Nationalgut . . .	3	—
Jacoby, H.: Christliche Tugenden	2	—
——: Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik	5	—
Kingsley, Charles: Dorfpredigten	3	—
Klostermann, A.: Probleme im Aposteltexte. .	2	40
Kolde, Th.: Luther und der Reichstag zu Worms 1521	1	20
——: Martin Luther. I.	6	—
——: Analecta Lutherana	10	—
Krauß, Alfr.: Lehrbuch der Homiletik	10	—
Martin Luthers Schriften in Auswahl herausgegeben von Dr. Joh. Delius. In Kaliko gebunden . .	2	40
——: II. Trostschriften. In Kaliko gebunden . .	2	40
Petersen, H.: Henrik Steffens. Ein Lebensbild .	6	—
Pressensé, E. v.: Der Erlöser. Vorträge . . .	6	—
Riehm, Ed.: Luther als Bibelübersetzer . . .	—	60
Ryssel, V.: Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber an den Presbyter Jesus	3	—
Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I. Band, 1. u. 2. Abtlg.	18	—
Steude, E. G.: Beiträge zur Apologetik . . .	4	80
Vademecum aus Luthers Schriften, für die evang. Schüler der oberen Klassen höherer Lehranstalten zusammengestellt und herausgeg. von Dr. Gust. Krüger und Dr. Johannes Delius	1	40
Wiedemann, Ägyptische Geschichte, 1. Abtl.	7	—
Witz, Ch. A.: Ulrich Zwingli. Vorträge . . .	2	—

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

---

1 8 8 6.
Neunundfünfzigster Jahrgang.
Dritter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1886, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Abhandlungen.

1.

Wunder und Naturgesetz.

Von

Paul Gloatz, Lic. theol.

Gegenwärtige Abhandlung soll zunächst die in einem größeren Werke angebahnte Verknüpfung von Religionsgeschichte, Philosophie und Dogmatik exemplifizieren an einem Punkt der positiven Dogmatik, wo die Notwendigkeit dieser Verknüpfung, nämlich in der ethnologischen Allgemeinheit des Wunderglaubens und der begrifflichen Korrelation von Wunder und Naturgesetz, besonders klar liegt, soll aber zugleich durch die Art dieser Verknüpfung ein Vermittlungsversuch und bescheidner Beitrag zur Verständigung sein über eine je länger, je mehr brennende, durch den sogen. Spiritismus überdies in neuen Fluß gekommene Streitfrage, die zwar, insofern es sich dabei zunächst um den Begriff äußrer Naturwunder handelt, nicht zum Rang einer theologischen Prinzipienfrage aufgebauscht werden darf, aber doch nur aus den Prinzipien des Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins und seiner geschichtlichen Entwickelung annähernd gelöst werden kann, wobei natürlich von der Erfahrung ausgegangen und das der geschichtlichen Überlieferung zugrunde liegende Thatsächliche zunächst nach den Gesetzen historisch-kritischer Forschung möglichst klar gelegt werden muß.

1. Das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz in den Religionen und der Philosophie des Heidentums.

Das Wunder ist nichts spezifisch Christliches (A. Dorner, Kirche und Reich Gottes, S. 281). Es folgt daraus die Berechtigung einer religionsgeschichtlichen Behandlung des Problems, aber nicht die einer bloßen Gleichstellung der heidnischen und biblischen Wundervorstellungen, wie sie David Strauß (Leben Jesu für das deutsche Volk, 1864, S. 146ff.) gefordert hat, da vielmehr die Religionen selbst ihrem Werte nach verschieden sind. Doch auch schon im Heidentum hat das Wunder in manchen Fällen eine relativ realere Bedeutung, als man ihm gewöhnlich in dem vagen Begriff des Mythischen und Sagenhaften zuerkennt, mit dem man sich nur zu leicht aller ernsteren Forschung über den Ursprung der betreffenden Vorstellungen entledigt. Der Mythos beruht wesentlich auf Naturpersonifikation, weist aber damit auf Naturthatsachen, wie die Sage auf geschichtliche Thatsachen zurück, die sich auch noch in der dichtenden Phantasie, welche doch nicht rein aus dem Nichts schaffen kann, reflektieren. Ein Haupteinwand gegen die Realität von Wundern ist, daß der Glaube an sie nur entstehen konnte, als man noch keine Vorstellung von Naturgesetzen hatte.

Zeller sagt zwar mit Recht (Vorträge und Abhandlungen II, S. 61), daß alle positiven Religionen, die wir kennen, an Wunder glauben, und rechnet insbesondere den Weissagungsglauben, daß die Götter den Menschen unter Umständen offenbaren, was diesen zu wissen notthut, zu den ältesten Bestandteilen der Religion; aber in diesem allgemeinen Glauben an wunderbare Wirkungen und Mitteilungen der Gottheit, an übernatürliche Offenbarungen, auf die alle Religionen auch ihren Ursprung zurückführen, sieht er nur einen Zug, der sich ihm aus der Entstehungsart dieser Religionen ganz anders erklärt. Die Menschen der Urzeit hatten nach ihm (S. 23ff.) noch keine Ahnung von der Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs; darum veranlaßten sie gewisse äußere Erscheinungen und Vorgänge, die sie sich nicht erklären konnten, und das Gefühl von

Bedürfnissen, die sie sich nicht selbst zu befriedigen imstande waren, mittels der Phantasie zu übernatürlichen, von außen her in den Naturlauf eingreifenden Mächten ihre Zuflucht zu nehmen; phantastische Zusammenhänge mußten die wirkliche Verknüpfung der Erscheinungen, erträumte Ursachen die wirklichen Gründe der Dinge ersetzen. Zeller selbst aber stößt dabei auf eine Schwierigkeit: Wer den Gedanken der Naturordnung noch nicht hat, der kann auch den Gedanken dessen nicht haben, was über die Naturordnung hinausgeht. Daraus folgert er freilich, man habe auf diesem Standpunkt noch kein Bewußtsein haben können, daß an Stelle des Natürlichen ein Unnatürliches oder Übernatürliches gesetzt werde, habe die Ursachen, auf welche man die Dinge zurückführte, noch nicht ausdrücklich als außer- oder übernatürliche den Naturursachen entgegensetzen können, obgleich sie dies thatsächlich waren. Aber da wäre dem Naturmenschen alles wunderbar und das Wunderbare das Natürliche, Gewöhnliche und Alltägliche gewesen, während doch wenigstens ein Gradunterschied des Wunderbaren in allen Religionen anzuerkennen ist und gerade das Ungewöhnliche, Außerordentliche, Seltsame, Abnorme als Wunder in engerem Sinn und besondere Manifestation des Göttlichen gilt. Auch Zeller giebt doch zu, daß die Regelmäßigkeit in dem Wechsel und der Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter u. s. w. sich den Menschen der Urzeit sehr bald aufdrängen mußte. Sie waren sich in ihrer Thätigkeit, Anfertigung von Geräten, Waffen u. dergl., ebenso ihrer eigenen Kraft und Kausalität unmittelbar bewußt, wie der Schranken und Grenzen derselben in der natürlichen Bedingtheit ihres Lebens, eben damit aber auch höherer, es bedingender göttlicher Macht und, wenn sie diese auch in den gewöhnlichen Naturerscheinungen als wirksam anschauten und nach der Mannigfaltigkeit derselben selbst vervielfältigten, vereinzelten und somit selbst wieder beschränkten, so hatten sie doch immer einerseits ein Regulativ ihrer Phantasie an der Erfahrung des Thatsächlichen, anderseits mit dem Bewußtsein eines Göttlichen das einer über die erfahrungsmäßig beschränkten Kräfte übergreifender Macht (vgl. meine

„Spekulative Theologie“ I, 103), die sich als solche auch in außergewöhnlichen, im engern Sinn wunderbaren Erscheinungen manifestieren könne. Der Glaube an die Möglichkeit von Wundern liegt unmittelbar in dem Glauben an göttliche Macht überhaupt und ist ebendarum allen Religionen gemeinsam. Indes wir geben zu, daß in den heidnischen Religionen entsprechend der Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen, welche keineswegs nur in dem Mangel einer verständigen Naturerklärung, sondern auch in verkehrter Willensrichtung begründet ist, der Unterschied des Wunders im engern Sinn von den auch in natürlichen Vorgängen angeschauten Theophanieen nur ein fließender und nicht klar bewußter war; bewußter wird er doch in dem Maße, je mehr das Göttliche und Natürliche unterschieden wird, und dies vollzieht sich wieder in Verbindung und Wechselwirkung damit, daß die Natur- und sittliche Ordnung zu klarerem Bewußtsein und in fortschreitender Kulturarbeit auch zu sittlicher Anerkennung gelangt (vgl. „Spekul. Th.“, S. 127 f.). In dem Maße, als dies der Fall ist, verschwindet nicht etwa der Wunderbegriff, wie man nach Zeller (vgl. II, 33) erwarten könnte, sondern bildet sich gerade um so klarer aus zu bewußter Unterscheidung des Wunders im engern Sinne von den natürlichen Vorgängen. So wenig schließt in der religionsgeschichtlichen Entwickelung das Bewußtwerden der Naturordnung den eigentlichen Wunderbegriff aus, daß dieser selbst erst durch jenes bedingt ist und sich als sein Korrelat ergiebt, natürlich unter Voraussetzung der göttlichen Macht, die sich zunächst in der gewöhnlichen Naturordnung offenbart, in dieser aber nicht aufgeht. Niemand hat das schärfer ausgesprochen als Hegel (Philos. der Religion II, 49, Ausg. 1). Er findet allerdings erst in der hebräischen Religion die verstandesmäßige Anerkennung des natürlichen Zusammenhangs der Dinge, die als Welt Gott dem Schöpfer gegenübergestellt werden; erst hier gegen diesen Naturzusammenhang könne die Bestimmung „Wunder“ vorkommen; in der indischen sei

schon alles verrückt von Hause aus; erst im Gegensatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, auch wenn diese nicht erkannt werden, sondern nur ein Bewußtsein eines natürlichen Zusammenhanges sei, erst da trete die Bestimmung von Wunder ein, was so vorgestellt werde, daß Gott an einem Einzelnen sich manifestiere. Hegel wird jedoch den früheren d. h. niederen Religionen keineswegs ganz gerecht (vgl. „Spekul. Th." I, 146 ff.). Die erste Stufe ist ihm die Naturreligion der Zauberei („Philos. d. Rel." I, 219 ff.) bei den afrikanischen und mongolischen Völkern; in der Naturreligion überhaupt werde das Natürliche auch als geistig angeschaut; in der Zauberei wisse sich das Selbstbewußtsein des Menschen als Macht über die Natur. Auch da schon unterscheidet zwar Hegel die gewöhnlichen Verrichtungen des Menschen von der Zauberei als direkter Macht über die allgemeinen Veränderungen der Natur, wozu sich das dafür begabte Individuum in einen höhern Zustand versetzen und diese Kunst von andern, die sie bereits ausüben, erlernen müsse. Indes ergiebt eine genauere Untersuchung dieser Religionsstufe, daß sie auf dem Ahnenkult beruht, der Vergötterung der abgeschiedenen Vorfahren, die zwar auch nach Zeller (II, 49) jünger ist als die Naturpersonifikation, aber vielmehr sich auch schon ohne diese bei den rohesten Stämmen findet, die der Natur wenig Interesse zuwenden; doch haben auch sie schon das Bewußtsein einer physischen und auch moralischen Ordnung, bestehend zunächst in der Abhängigkeit des Einzelnen von seinen Vorfahren und Stammeshäuptern, und dadurch vermittelt das einer göttlichen Macht, welche zugleich in jenen Mittelspersonen angeschaut wird, zu welchen auch die Zauberer gehören, die im Zustand der Ekstase, wo die bewußte Selbstthätigkeit gebunden ist, unter dem Einfluß der abgeschiedenen Geister zu stehen und vermöge desselben wahrsagen und auf andere abgeschiedene Geister, die allenthalben in den Räumen der Natur hausen, an den Gräbern erscheinen, durch die Körperreste wirken, ja zum Teil sich in gewissen Dingen (Fetischen), Pflanzen, Tieren und Menschen inkarnieren, die lebenden krank machen und nach sich ziehen sollen, einwirken zu können glauben („Spekul. Th." I, 104 ff.). Auch hier ist also der Wunderglaube schon ein Kor-

relat einerseits eines, allerdings polytheistischen Gottesbewußtseins, anderseits des es vermittelnden Bewußtseins einer physisch-ethischen Lebensordnung und Lebensbedingtheit der einzelnen Menschen; ja der Glaube an eine Einwirkung der vergötterten Vorfahren, Stammeshäupter und Zauberpriester auf die äußere Natur, wie er auch in sich selbst nicht ohne alle Ordnung, Zusammenhang und System ist, schließt keineswegs das Bewußtsein von einer abgesehen von dieser Einwirkung auch in der äußern Natur vorhandenen Regelmäßigkeit und Ordnung aus, so wenig es auch entwickelt ist. So führt der Neger seine Zeitordnung auf den höchsten Himmelsgott zurück und sagt: „Man sieht's täglich, wie durch den von ihm gesandten Regen und Sonnenschein Gras, Korn, Bäume entstehen; wie sollte er nicht Schöpfer sein?“ (Ebd. S. 280 f.); bei den Stämmen, die, von andern zersprengt und verkommen, den Glauben an ihre alten Götter mit der Überlieferung von diesen verloren haben, tritt uns sofort eine ganz naturalistische Weltanschauung entgegen (ebd. S. 497. 1210); bei den australisch-ozeanischen und mongolisch-amerikanischen Naturvölkern objektiviert sich bereits der Drang nach Ordnung des Natur- und Weltbewußtseins in reichen Kosmo- und Theogonieen. Den Zauberern aller Naturvölker eignet eine gar nicht unbedeutende Naturkenntnis; ihr Regenmacher knüpft sich an eine sorgfältige Beobachtung der Anzeichen und Bedingungen des Witterungswechsels, ihre Heilkunst an eine reiche erfahrungsmäßige Kenntnis von Heilkräutern und Krankheitszuständen (vgl. Hegel I, 233). Besteht nun dabei auch viel Aberglauben, ja bewußter Betrug und Taschenspielerkünste, wirkt auch die bloße Macht der Imagination schon furchtbar, selbst den Tod infolge bloßer Drohung eines Zauberers („Spekul. Th.“, S. 730. 840. 900. 975 f. 1029), und ist auch dem Naturmenschen alles wunderbar und zauberisch, was er sich nicht erklären kann, z. B. die Instrumente der Europäer, so kommen doch auch auf dem Gebiete der heidnischen Zauberei wohlbezeugte Erscheinungen vor, die wirklich fast an das Wunderbare grenzen und auch von den Missionaren vielfach als teuflische Wunder angesehen wurden. Der

Naturforscher Lenz berichtet z. B. von einem epidemischen Zustand der Besessenheit bei den Okandenegern, in dem sie Bäume mit Wurzeln ohne Werkzeuge ausreißen („Spek. Th.“, S. 343). Römer sah in Guinea vom Fetisch besessene Weiber plötzlich, während sie einen Topf mit Wasser auf dem Kopfe trugen, in Konvulsionen und „fast übernatürliche“ Bewegungen verfallen, sich auf die Erde wälzen, ohne einen Tropfen aus dem noch auf dem Kopf gehaltenen Topf zu verschütten, und weissagen (Perty, Mystische Erscheinungen II, 256 f.). Die erstaunlichsten derartigen Leistungen werden von den Schamanen der mongolisch-altaischen Naturvölker, auch der Lappen (schon in Kaspar Peucers Commentarius de praecipuis generibus divinationum, Witebergae, 1580, p. 132), besonders ein ekstatisches, oft durch die Zaubertrommel, eine Art Psychograph, vermitteltes Fernsehen auf Grund vieler glaubwürdiger Zeugnisse berichtet (Tholuck, Propheten S. 8 ff.; Perty I, 404 ff.; II, 252 ff.; Castrén, Finnische Mythologie, S. 163 f.), wenn auch daneben Betrug vorkommt und Lippert (Geschichte des Priestertums, 1883, S. 371 f.) die Unempfindlichkeit des burjätischen Schamanen gegen Messer und Feuer nur für Kunst der Beherrschung erklärt. Die Angekok der Eskimo wollen mit Hilfe ihrer Schutzgeister Krankheiten heilen und senden, Gespenster verjagen, in Himmel und Hölle reisen; in Einsamkeit und fastend bereiten sie sich zur Geisterbeschwörung so lange vor, bis ihre Einbildungskraft, wie Cranz sagt, in Unordnung gerät; er erklärt die meisten für Betrüger; doch erkennt er und Egede auch an, daß man unter ihnen kluge und erfahrene Männer finde, die sich eine ungewöhnliche Einsicht in die Gesetze der Natur zur Beurteilung des Wetters, Fanges, menschlicher Krankheiten erworben. Der Kaufmann Dalager berichtet in seinen „Relationen“ (1752) aus täglichem Umgang mit Angekok, daß „ihre Philosophie in einem natürlichen Urteil bestehe, das vermittelst beständiger Forschung und durch das Licht der Vernunft bei ihnen eine außerordentlich starke Imagination hervorbringe, was sie zu Offenbarungen hinführe“. Das Tischrücken, Tischklopfen und der gesamte moderne Spiritismus ist aus Nordamerika von den Indianern zu uns gekommen (Perty II, 1. 53); auch bei der Zauberei ihrer

Medizinmänner ist nach J. G. Müller (Amerikanische Urreligionen, S. 77 ff.) Betrug nicht das erste, schließt sich vielmehr überall an etwas Reales an; er erkennt ein gesteigertes Ahnungsvermögen in ihren Ekstasen an, ja auch eine religiöse Kraft des Geistes, wenngleich sie noch finster sei und das Individuum in Knechtschaft gebunden halte; er beruft sich dafür auf Zauberer, die noch nach ihrer Bekehrung zum Christentum von der Wirklichkeit früherer Erscheinungen überzeugt waren, Perty (I, 409) sogar auf die Fortdauer der magischen Kraft bei Beissel, dem Oberbischof der Sionischen Brüderschaft in Pensylvanien. Von eingetroffenen Vorhersagungen eingeborener Zauberer wird ganz Merkwürdiges schon aus den Zeiten der Entdeckung berichtet; Montezumas Schwester sah nach Clavigero die Ankunft der Spanier und den Sturz des Reichs voraus (Perty I, 406 f. 411; II, 321). Natürlich bedürfen alle diese Berichte der strengsten kritischen Prüfung; doch, mag vielen auch Übertreibung anhaften, so kommen sie doch, ganz unabhängig von einander, von so vielen Seiten, daß wir hier ein Gebiet außerordentlicher psychischer Kraftsteigerung anerkennen müssen, das aber, dem des Lebensmagnetismus und Somnambulismus nahe verwandt, doch sich wissenschaftlich noch als ein natürliches begreifen läßt aus einem psychologischen Gesetz der Ausgleichung oder Erhaltung der psychischen Kraft, demzufolge die Hemmung ihrer bewußten Thätigkeit im ekstatischen Zustand, der freilich ein krankhafter oder abnormer ist, gerade eine Steigerung ihrer unbewußten zur Kehrseite haben muß, wie sich selbst im Traum die Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit unserer Vorstellungen und Erinnerungen steigert. Doch reicht es selbst für das Heidentum nicht aus, wenn Zeller (II, 66 f.) sagt, daß Menschen, denen jede verstandesmäßige Zergliederung der innern Vorgänge fremd ist, in derartigen Erlebnissen die Wirkungen einer fremden göttlichen Macht sehen mußten, teils weil sie sich ihrer eignen Thätigkeit als solcher nicht bewußt waren, teils weil ihre Erzeugnisse über ihre eigene Kraft hinauszugehen schienen. Da nämlich die Ekstase das Gottesbewußtsein nicht für sich erzeugen kann, sondern es schon als angebliches Mittel weiterer

göttlicher Offenbarung voraussetzt, so muß das Gottesbewußtsein auch bei der Steigerung der unbewußten Selbstthätigkeit als mitwirkend gedacht werden und kann dabei der göttlichen Macht, auf der es beruht, auch in der heidnischen Verzerrung, in stärkerem Maße inne werden oder von ihr eine stärkere Einwirkung erfahren, obgleich diese Macht dann in der subjektiven Vorstellung nur als ein spezieller Schutzgeist oder eine Mehrheit von Göttern erscheint, und ebenso kann das Wahre, was die Seele etwa weiter in ihrem Traumzustand wahrnimmt, getrübt sein durch die gleichzeitige Steigerung der Einbildungskraft im Unbewußten, wo doch das verständige Selbstbewußtsein fehlt und ihre Gebilde auch als objektiv sich darstellen.

Herrscht auf der Religionsstufe der Naturvölker bei ihrer relativen Gleichgültigkeit gegen die äußere Natur der Ahnenkult vor, so entwickelt sich bei den heidnischen Kulturvölkern bestimmter und reicher mittels der ethischen Kulturarbeit das Bewußtsein einer selbständigen äußeren Natur und einer zugleich sie wie das geistige und sittliche Leben umfassenden göttlichen Ordnung, in der das Natürliche und Geistige zwar zunächst noch in unmittelbarer Identität erscheint, jedoch so, daß sich eine fortschreitende Unterscheidung beider und Unterordnung des Natürlichen unter das Geistige anbahnt. Es scheiden sich schärfer die Ahnen — und die Naturgeister, wenngleich sie ihren gemeinsamen Ursprung im höchsten Himmelsgeist haben, und, wenn auch die Naturpersonifikation die Naturvorgänge in Erscheinungen, Handlungen und Geschichte höherer geistiger Mächte umsetzt, anderseits alles Geistige und Sittliche noch naturhaft gedacht ist, so liegt doch in der Naturpersonifikation schon das Bewußtsein eines Übergewichts des Geistes über die Natur, wie in der Naturhaftigkeit des Geistigen der sittliche Trieb, auch die äußere Natur sich zum Organe und Symbol anzubilden und dienstbar zu machen, so daß doch auch schon für diese Bewußtseinsstufe die Naturordnung der sittlichen sich von selbst unterordnet und für deren Zwecke einem fördernden und richtenden Eingreifen auch der höheren göttlichen Mächte Raum läßt. So findet sich hier auch schon neben dem Wunderbaren im weiteren Sinne, das

den Naturvorgängen selbst, die unbeschadet ihrer Ordnung, ja gerade auch mit um dieser willen als höheres Leben der Götter erscheinen, eben damit anhaftet, die Vorstellung von Wundern im engern Sinne als außerordentlicher göttlicher Kundgebungen in der Natur für die höheren Zwecke des geistigen, sittlichen und religiösen Lebens der Menschen, das dann auch selbst durch göttliche Hilfe teilweise, mehr oder weniger in einzelnen befähigt wird zu außerordentlichen, auch im engern Sinn wunderbaren Einwirkungen auf die Natur. Jedoch ist auch in den Religionen der heidnischen Kulturvölker der Unterschied derartiger Wunder von dem Natürlichen noch ein fließender, nicht etwa, weil eine Naturordnung und darum auch ein über sie hinausgehendes Übernatürliches noch gar nicht gewußt wird, sondern, weil auch in der Ordnung, soweit sie nur immer gewußt wird, doch die Unterscheidung des Ordnenden von dem Geordneten noch nicht streng festgehalten und klar durchgeführt ist, weil die Götter selbst nicht das reine Göttliche darstellen, sondern zugleich Naturpotenzen, so daß auch dasjenige, was einerseits als ihr freies Übergreifen über die gewöhnliche Ordnung erscheint, anderseits doch auch noch ihrem natürlichen Wirkungskreis angehört und ihrem Naturcharakter entspricht, also die Wunder im engern Sinn, soweit sie nicht auf bloße Phantasie der Volkssage und Dichter zurückzuführen sind, die allerdings auch weitere Möglichkeiten inbetracht zieht, doch immer nur auf außergewöhnliche teleologisch und geistig gedeutete Naturerscheinungen hinauslaufen, die als ein, obgleich selten, doch zu Zeiten wiederkehrendes Natürliches auch sogar Gegenstand sorgfältiger priesterlicher Beobachtung und Forschung sind, und ebenso erscheinen die Wunder, die angeblich Menschen mit Hilfe der Götter verrichten, deren Naturcharakter entsprechend zugleich als Bethätigungen einer besonderen natürlichen Kraftbegabung oder tradierten Geheimkunst, haben daher in dieser Natürlichkeit und Äußerlichkeit, die sich auch auf bestimmte äußere Formen der Götteranrufung erstreckt und scheinbar mit den außergewöhnlichen Wirkungen in Widerspruch steht, den Charakter des Zauberhaften oder Magischen, ja sollen sogar auf die Götter als

Naturwesen einen Zwang ausüben. Ein kurzer Blick auf die verschiedenen hierher gehörigen Religionen bzw. Gruppen wird dies dargelegte allgemeine Verhältnis von Wunder und Naturgesetz in ihnen bestätigen, aber zugleich zeigen, wie es sich eigentümlich gestaltet nach dem besondern Charakter einer jeden Religion und in ihnen fortschreitend sich klärt und weiter bestimmt.

Dem uralten Kulturvolk der Chinesen fehlt das Bewußtsein einer natürlichen und ethischen Ordnung so wenig, daß vielmehr, wie schon Hegel (Philos. d. Rel. I, 245 ff.) in Übereinstimmung mit der neuern Quellenforschung (vgl. Plath, Religion und Kultus der alten Chinesen I, 13 ff.) sagt, das an und für sich Seiende hier als Ordnung, die Substanz als Maß oder Vernunft (Tao), die Gesetze des Tao als feste, allgemeine Bestimmungen für die Natur und den Geist des Menschen gewußt werden. Doch rechnet Hegel noch die chinesische Religion zur Naturreligion der Zauberei, da der Kaiser die Macht aller Maße sei, selbst die Natur regiere und die öffentlich zu verehrenden Schin (Ahnen- und Naturgeister) einsetze, aber auch bei Überschwemmungen, Seuchen u. dgl. den Grund in seiner und seiner Beamten mangelnder Pflichterfüllung suche. Da jedoch so von der Pflichterfüllung die Wohlfahrt des Reichs abhängt und der Gottesdienst sich auf ein moralisches Leben nach den Bestimmungen des Konfucius (Kung-tse) reduziert, so steht diese Religionsstufe doch ethisch höher als die der Zauberei bei den Naturvölkern; gerade bei der erweiterten Beschäftigung mit der Natur in der Kulturarbeit wiegt das Festhalten an einer sittlichen Weltordnung, der die Naturordnung untergeordnet ist, um so schwerer; wenn aber die Naturgesetze dabei noch nicht in ihrer relativen Selbständigkeit erkannt sind, so kommt dies daher, daß sie zunächst nach Analogie der für das menschliche Handeln geltenden Gesetze vorgestellt und mit diesen in eins gefaßt werden. Dem Kaiser aber wird Macht über die Natur zugeschrieben, weil er als Sohn des Himmels gilt. Den Himmel (Tien) hat Hegel wenigstens für die Urzeit zu abstrakt als unbestimmten Begriff physischen und moralischen Zusammenhangs gefaßt; so wenig man sich Gott immateriell dachte, ebenso

wenig den Himmel ohne Geist; er heißt Schang-ti, oberer Kaiser, ist im Schiking als allgegenwärtig, allwissend und auch ethisch gedacht als Richter über den Kaiser und die Geschlechter des Menschen (Plath, S. 19f.; Carriere, Sittliche Weltordnung, S. 344; V. v. Strauß, Einleitung zur Übersetzung des Schiking). So warnt er auch nach dem Schiking (II, 4, 9; Plath, S. 83 f.) durch bedeutende Naturerscheinungen, und wenn auch nach dem Lün-iü (17, 19) Meng-tse (II, 3, 21; Plath, S. 27) sagt: „der Himmel redet nicht", so fährt er doch fort: „durch den Hergang der Begebenheiten giebt er sich zu erkennen". Derselbe (I, b, 3, 7 in Fabers Mencius S. 60) citiert aus dem Schuking: „Als der Himmel das untere Volk hervorgebracht, machte er ihnen Regenten und Führer (Lehrer), daß sie Schangtis Mitarbeiter wären". Nach dem Schiking (III, 1, 7; V. v. Strauß, Essays, S. 25) hat Schangti sogar dreimal zu König Wen unmittelbar geredet, und so fehlt auch den Chinesen nicht die Idee einer geschichtlichen Offenbarung Gottes. Die Weisen, die das Volk belehrten, sind nach chinesischem Glauben vom Himmel gesandt; er hat den Confucius als Weckuhr gebraucht, und dieser, als ihm niemand glauben wollte, tröstete sich: „der Himmel kennt mich" (Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, S. 175). Die Idee der Offenbarung vollendet sich in dem prophetischen Ideal der Heiligkeit, die Meng-tse VII, b, 25, 7; Faber, S. 118) unbegreiflich und göttlich nennt, jedoch in wenigen Männern der Vorzeit schon erreicht denkt (Faber, S. 122ff.). Noch tiefer als Confucius und seine Schule hat sein älterer Zeitgenosse Laotse in seinem Tao-te-king das Tao, „den Weg, das Gesetzliche, die Ordnung der Dinge wie das Prinzip des Handelns, die Vernunft" (v. Pläncker) in dem ewigen Urgrund des Himmels und der Erde" (Kap. 1) zu begründen versucht und diese Begründung auf ein unmittelbares Innewerden des Göttlichen zurückgeführt, welches er als Nichthandeln (Kap. 2 u. s. w.) bezeichnet, was vielfach als Quietismus mißdeutet worden ist, während er auf Grund desselben ebenso spekulative wie sittliche Thätigkeit gefordert und geübt hat. Er unterscheidet (Kap. 1 u. s. w.) von dem namenlosen, unnennbaren Urgrund das allen verständ-

liche Tao in der Natur oder, wie V. v. Strauß sagt, den durch die Schöpfung geoffenbarten Gott, als drittes aber, was seine Offenbarung noch vervollständigt, das Khi, das Ideal des Menschen (Kap. 24. 39) und erwartet prophetisch in der ethischen Verwirklichung seiner Herrschaft auf Erden die Vollendung der göttlichen Offenbarung: „Wenn das Tao auf Erden zu herrschen anfinge, würde man auch einen Namen dafür finden" (Kap. 32). Nach Plänckners Übersetzung lehnt er in Kap. 29 ein wunderbares Eingreifen des Weisen in die Naturgesetze, eine Änderung und Besserung der Welt, die das Werk Gottes (schin, Julien übersetzt divin) sei, ab; doch beziehen die chinesischen Kommentare dies nur auf das subjektive Prinzip des Nichthandelns, das gerade zum Organ göttlicher Machtwirkung werde, und finden im Kap. 27, daß, wer das Tao gründlich erforscht habe, selbst übernatürliche Kräfte erlange; die Tao-sse haben allerdings die ganze Lehre Taos mit einem Netz von Aberglauben und Wunderdingen umsponnen (Gützlaff, Geschichte des chinesischen Reichs, S. 75) und sind in den mongolischen Schamanismus zurückgesunken, der auch im chinesischen Volksaberglauben fortspukt und selbst in den chinesisch-mongolischen Buddhismus, der sich auch mit Laotses Taolehre verknüpfte, eingedrungen ist.

Selbständiger, inhaltreicher, als Reflex noch regeren geistigen Lebens erscheint die Natur in der Mythologie der alten semito-hamitischen und indogermanischen Kulturvölker. So phantasievoll aber auch ihre Naturanschauung ist, die sich in die wunderreichsten Götter- und Heroenmythen umsetzt, gleichwohl schließt sie das Bewußtsein einer Naturordnung ein, hat sie zum Inhalt und ist ohne sie nicht zu verstehen; das Wunderbare betrifft mehr die Form als die Substanz der Naturordnung, und das Bewußtwerden derselben objektiviert sich nur in den Göttergenealogieen, Theo- und Kosmogonieen. Der semito-hamitische Gestirndienst enthält das Bewußtsein einer Abhängigkeit des gesamten Naturlebens von der Sonne und den sorgfältig beobachteten regelmäßigen Bewegungen derselben und anderer Himmelskörper, die gerade um ihres geordneten Laufes willen, der

als Grundlage aller weitern Naturordnung geahnt wurde, als mit höchster Vernunft begabte, die Welt gestaltende, zugleich auch den Menschen für ihr Verhalten Gesetze gebende, ihre Geschicke leitende und richtende Mächte verehrt wurden (vgl. meine „Spekul. Th.", S. 120 f.) und auch in der Ordnung (Thuro-Doto, Onka-Chokma, Harmonia; vgl. Schlottmann, Buch Hiob, S. 81) ihres Zusammenwirkens die höhere Einheit des Göttlichen bekunden, welche, obschon eine gebrochene, doch auch (wie schon in den alten akkadischen Hymnen) die verschiedenen Götter in einander verschwimmen (M. Müller, Einl., S. 141; Lenormant, Anfänge der Kultur II, 113; Le Page Renouf, Rel. der Ägypter, S. 203 ff.) oder in geordneten Göttersystemen sich einem höchsten unterordnen läßt. Da derselbe oft bloß nach ethischen Eigenschaften bezeichnet, der Starke, der Erhabene, der Herr, der König genannt wird, hält Max Müller (Einl., S. 140 f.) eine Verehrung Gottes in der Geschichte für das hervorstechende Merkmal dieser Religionen; diese bekundet sich auch im Glauben an besondere Offenbarungsgötter wie Nebo, Tasmit, Tot-Taaut, inspirierte Propheten und Schriften, Mithandeln der Götter im Krieg und allem Volksgeschick, trägt jedoch immer zugleich den Naturcharakter des Gestirndienstes an sich. So wenig nun aber schon im alten Babylonien, der Urheimat der Astronomie und Mathematik, des ersten geordneten Kalenders die Regelmäßigkeit der planetarischen Bewegungen und irdischer Naturerscheinungen unbekannt war, die der Gott Nebo (Nabu) überwacht (Lenormant, Anfänge der Kultur II, 134), ebenso wenig fehlte doch die Vorstellung des Wunderbaren, Geheimnisvollen, die gerade durch Überspannung des Kausalprinzips (vgl. Sayce, Babylonische Litteratur, S. 39 ff.) zu einer fatalistischen Kausalverknüpfung alles Einzelnen mit einander wie mit den höchsten Schicksalsmächten den weitesten Spielraum erhielt; so wurde die Astronomie zur Astrologie; so wurde auch jedes irdische Ereignis zum Vorzeichen für ein anderes (Sayce, S. 44; Lenormant, La divination chez les Chaldéens), und endlich gab es zahlreiche Beschwörungsformeln unter Anrufung des Geistes des Himmels und des Geistes der Erde gegen

böse Geister (Sayce, S. 37; Lenormant, La magie chez les Chaldéens), die hier als Ausgeburten des uranfänglichen ordnungslosen Chaos erscheinen, das, obwohl von den weltbildenden Göttern zurückgedrängt, doch in den mancherlei Übeln aus der Tiefe immer wieder hervorzubrechen droht (Smith, Chaldäische Genesis, S. 40 ff. 49. 62 ff. 83. 86 ff.). Gegen böse Zauberei wird der Sonnengott Samas angerufen (Lenormant II, 122). Auch die alten Ägypter hatten bei ihren geometrischen und astronomischen Kenntnissen (Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker, S. 74) bereits ein entwickeltes Bewußtsein von der Naturordnung; maāt bedeutet Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Gesetz in der physischen wie sittlichen Welt; jeder der großen Götter heißt neb maat, Herr der Ordnung; ja Maat wird selbst eine Gottheit, Herrin des Himmels, Regentin der Welt, Vorsteherin der Unterwelt genannt (Le Page Renouf, S. 113 f.); Tot, ursprünglich Mondgott und daher Zeitmesser, hat die Himmel berechnet, die Sterne gezählt, die Erde vermessen und alles, was in ihr ist, abgezählt (ebd., S. 109 f.), und doch wird auch gerade die Magie auf ihn zurückgeführt (ebd., S. 179 ff.); die pantheistische Identifikation einer Person mit einer Gottheit soll hier jene vor Übeln schützen (ebd., S. 197).

Im Unterschied von dem semito-hamitischen Gestirnkult ist im indogermanischen oder arischen Naturmythos der Ausgangspunkt die Anschauung des bewegten Himmels im Gewitter, das die elementaren Himmelskräfte im Kampf auseinander treten und zusammenwirken läßt zur Befruchtung der Erde; der sich hieranschließende Jahresmythos vergeistigt sich dann zum Weltmythos mit Unterscheidung bestimmter Perioden und Stufen der Weltentwickelung und Göttergeschichte (Asmus, Indogerm. Rel. I, 81 ff.; II, 147 ff.). Auch hier fehlt so wenig das Bewußtsein einer natürlichen Ordnung der Dinge als das einer sittlichen. Das sanskritische Rita, welches Ordnung, Maß, Gesetz bedeutet, klingt nach Max Müller („Ursprung der Rel.“, S. 272 ff.) wie ein tiefer Grundton durch alle Weisen der religiösen Dichtung Indiens hindurch; nahezu allen Göttern werden Epitheta beigelegt, die von diesem rita abgeleitet sind und die zwei Ideen wiedergeben, daß

die Götter die Ordnung in der Natur begründet und diese ihren Befehlen gehorcht, und zweitens, daß es ein Sittengesetz giebt, dem der Mensch Gehorsam schuldet und um dessen Übertretung willen er von den Göttern bestraft wird. Wie freilich die vedischen Götter gerade durch ihren Naturcharakter mit dem Widerspruch der Endlichkeit und Bedürftigkeit behaftet waren, z. B. des Somatranks (d. h. Regens) zu ihrer eigenen Unsterblichkeit bedurften, so wurde dann dem Somaopfer und den dabei gesungenen Hymnen eine magische Einwirkung auch auf die Götter zugeschrieben vermöge der dem Staud der Priester und Sänger in besonderem Maße einwohnenden göttlichen Gebetskraft, brahma, das schließlich vermöge einer bloß abstrakt negativen Entsittlichung des Gottesbewußtseins zu einer pantheistischen Alleinheit wurde, aus der die Vielheit der Welten, Götter und Geschöpfe nur als Scheinbild der Maya, d. h. unbewußter begehrlicher Imagination im Kreislauf (samsâra) der von ihr bedingten psychischen Daseinsstufen aufsteige, um wieder zu verschwinden in der Glut (tapas) asketischer Selbstversenkung, die nun als Wundermacht über die Natur und alle Götter erschien (Asmus I, 222. 250 f. 255. 276; II, 16; Deussen, System des Vedanta, S. 246. 276. 297. 339 ff. 386 ff.) und allerdings dem Schamanismus verwandte außergewöhnliche Erscheinungen zur Folge haben konnte (vgl. Wuttke, Geschichte des Heidentums II, 313. 391 ff.; Paul, A treatise on the Yogi-Philosophie, 1851; Perty II, 256), auch dem Buddhismus als Weg zum Nirvana gilt, obschon er die Askese mäßigt zur Quieszierung des sinnlich imaginierenden Wollens, das zugleich Nichtwissen (avijâ) ist und die Ordnung (sankhâra) der Gestaltungen, des sich erzeugenden und wieder aufreibenden Seins, der Seelenwanderung nach dem Vergeltungsgesetz (kamma) als einzig sicherer Realität zur Folge hat (Oldenberg, Buddha, S. 242 ff.). Obgleich Buddha Sakyamuni Wunder zu thun abgelehnt (Max Müller, Einl., S. 25), hat die Legende ihm doch solche in Unmasse zugeschrieben, die aber mit denen der christlichen Evangelien außer einigen rein zufälligen Anklängen so wenig gemein haben,

als die späteren indischen Avataren mit der christlichen Lehre von Gottes Menschwerdung.

Höher als dieser, auch die Objektivität der Naturordnung in Frage stellende indische Pantheismus steht die alteranische Lichtreligion, in der Ahura mazdâo d. h. der weise Herr (Spieler, Eranische Altertumskunde II, 21) freilich noch nicht des Naturcharakters völlig entkleidet und am Angro mainyus einen zugleich physischen und ethischen Gegensatz hat, aber doch als bewußter Schöpfer der Welt und Begründer ihrer physischen und einer positiv ethischen Ordnung sich darstellt, die im Avesta mit dem Worte asha (arta = sanskr. rita) bezeichnet wird (Max Müller, Ursprung der Rel., S. 286 ff.), jedoch keineswegs die Idee einer in der Geschichte fortschreitenden Offenbarung Gottes, wie solche dem Zarathustra zuteil geworden und in der Vollendung vom Çaoshyank (Sosiosch) erhofft wird, ausschließt; das ethisch-religiöse Handeln, weil zum Teil noch naturhaft, äußerlich, zeremoniell gedacht (Asmus II, 258 f.), erscheint auch magisch wirksam, jedoch durch die auch besonders im Genius Çraoscha hypostasierte Kraft des Ahura mazda, während alle böse Zauberei auf Angro mainyus und die ihm untergeordneten bösen Geister, die auch zum Teil Betrüger, Lügner (Druj, Daivis) heißen, zurückgeführt und verboten ist (Vendidad, Fargard 1).

Die hellenische Religion, gleichfalls ausgehend von dem altarischen Henotheismus (Nägelsbach, Homerische Theologie, S. 97; Asmus I, 296), den noch Herodot (II, 51 f.) mit der Namenlosigkeit der pelasgischen Götter andeutet, bereichert durch Verkehr mit morgenländischen Völkern, deren religiöse Ideen in nationalem Geist assimiliert wurden (Stuhr, Religionssysteme der Hellenen, S. 402; Curtius, Altertum und Gegenwart, S. 168), hat nicht bloß den urarischen Himmelsgott Dyaus-Zeus immer als höchsten Nationalgott (πανελλήνιος) festgehalten, sondern zeigt auch in der Unterordnung der andern Götter unter ihn, ihren Naturbeziehungen zu einander und den diese poetisch darstellenden Naturmythen das Bewußtsein einer Naturordnung, die ebenso wie die ethische auf die Götter zurückgeführt wird, deren Namen sie

zum Teil schon als die ordnenden bezeichnen, wie Hera, Ares, Artemis, Hermes von der Wurzel *AP*, die auch dem eranischen arta zugrunde liegt, Kadmos von *ΚΑΔ*, altind. chid, woher auch das die Welt als geordnete bezeichnende Wort *κόσμος* (Kuhns Zeitschr. für evangel. Sprachforschung VI, 161 f.). Freilich ging der große Philologe Gottfried Hermann zu weit, indem er der griechischen Mythologie eine wirkliche Wissenschaft der Natur zugrunde legte, die alles natürlich erkläre und die Vielgötterei eigentlich ausschließe, nur in Bildung der Worte personifiziere, was die Menge dann mißverstanden habe. Aber in der That gelingt es immer mehr, auch die wunderbarsten Mythen auf Naturvorgänge zurückzuführen. Die Zauberin Kirke ist der Winter, der die Natur verwandelt, Hermes erlösender Zauberstaub der Blitz, Aphrodites Zaubergürtel, mit dem Here den kalten Gemahl fesselt, der Frühling, der den Himmel in der Regenwolke mit der Erde wieder vermählt; die Ägis ist die Gewitterwolke, der Götterkampf das Gewitter selbst u. s. f. Auch die sittlich anstößigen Handlungen der Götter beruhen nur auf Naturbeziehungen derselben. Freilich ist zugleich auch die Macht der Götter über die Natur hinausgehend gedacht, selbst in ethischer Reaktion gegen Frevel, z. B. Odyssee XII, 394 ff. Mit der fortschreitenden Unterscheidung des Geistigen und des bloß Natürlichen werden auch die Götter über ihre Naturbeziehungen hinaus vergeistigt und ethisiert, wie das namentlich in Hesiods Theogonie, Äschylos Prometheus u. a. zum Ausdruck kommt, und wenn auch in der griechischen Religion als solcher noch nicht ein reiner Monotheismus zustande kommt, so doch etwas Höheres als der abstrakte indische Monismus und der persische Dualismus; das Natürliche wird mit der Vergeistigung des Göttlichen weder in bloßen Schein aufgelöst noch unmittelbar mit dem Geistigen identifiziert, sondern unterschieden von ihm und doch in Beziehung auf dasselbe als ihm unterworfen, als Mittel seiner Erscheinung, zur Angemessenheit mit ihm erhoben durch die Schönheit (Hegel, Philos. der Rel. II, 88. 95. 102), die auch als harmonisches Ebenmaß von Leib und Geist, als besonnenes Maßhalten (*σωφροσύνη*) das Wesen der hellenischen Sittlichkeit

vorzugsweise bestimmt. Wurde nun auch da das Göttliche doch immer noch zugleich mit dem Organ der menschlichen Phantasie aufgefaßt (Hegel II, 101), so kam es doch schon zu einer Unterscheidung der Natur als des für die Einwirkung des Geistes empfänglichen Stoffes von diesem und dem Göttlichen; infolge dieser Unterscheidung treten die Theophanieen zurück aus dem Alltäglichen als Offenbarungen der Urzeit, als frühere Geschichte der Götter, Heroen und Stammesahnen; aber darum werden nicht etwa außergewöhnliche Theophanieen, Offenbarungen, Orakel für die Gegenwart geleugnet; vielmehr bildet sich der engere Begriff eines wunderbaren Eingreifens der Götter in die Natur mit dem entwickelteren Naturbewußtsein nur um so klarer aus. Im Dienst des delphischen Apollon ethisiert sich zugleich die alte Mantik (Curtius, S. 169ff.) bis zur Sanktionierung der Spruchweisheit, die den Anfang der griechischen Philosophie bildet, und der zugleich philosophischen und politischen Bestrebungen der pythagoreischen Schule, die zuerst die Welt als κόσμος, als ein harmonisch von Gott zusammengefügtes Ganzes, die Zahl als das Gesetzliche in der Natur und den Grund des Erkennbaren (Stob. I, 2. 3) bezeichnete, freilich auch durch Überspannung des Mathematischen zum höchsten Prinzip und wahren Sein (Aristot. met. I, 5 sq.; coel. III, 1) eine Zahlenmystik begründete, die dann später in Magie auslief. Immerhin war die Zurückführung des Gesetzmäßigen in der Natur auf die dem menschlichen wie dem göttlichen Geist immanenten mathematischen Prinzipien eine wesentliche Annäherung an den wissenschaftlichen Begriff des Naturgesetzes als solchen, den allerdings in seiner Reinheit die griechische Philosophie überhaupt nicht erreichte und erst allmählich ausbildete, da der Sprachgebrauch unter Gesetz eine positive von Menschen oder Göttern festgesetzte Norm für das Handeln verstand und erst der Begriff der „ungeschriebenen“ göttlichen Gesetze, die sich im Innern offenbaren, zu dem der Naturgesetze hinleitete, wie dies Zeller, Vorträge III, 189 ff. treffend hervor-

gehoben und an Herakleit veranschaulicht, bei dem das allherrschende göttliche Gesetz, von dem alle menschlichen Gesetze sich nähren, doch nicht bloß die Norm für das menschliche Handeln, sondern zugleich die allgemeine Weltordnung bezeichnet, während nicht bloß die Atomiker und Sophisten, sondern auch andere Philosophen das Gesetz als etwas subjektiv Menschliches der Natur der Dinge entgegenstellten. Die Begriffsbestimmungen des Sokrates bezweckten eine Sicherstellung des Ethischen gegenüber dem sophistischen Skepticismus, begründeten jedoch auch eine teleologische Naturanschauung, die von der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung des Kosmos sich zum Glauben an eine allwaltende Gottheit erhebt, deren Fürsorge sich auch in schwierigen Fällen durch Orakel kundthue, wie sich Sokrates sogar einer innern individuellen göttlichen Offenbarung in seinem δαιμόνιον bewußt war. Platon findet in der Verwunderung den Antrieb zur Philosophie (Theaet. 11). Seine „Ideen" streifen nahe an den Begriff der Naturgesetze; er unterscheidet bereits klar die Ursachen der verständigen (ἔμφρονος) Natur, welche Schöpfer des Guten und Schönen sind, als erste und die Ursachen der Dinge, welche, der Überlegung entbehrend, planlos wirken, einesteils von andern bewegt werden, andere der Notwendigkeit gemäß bewegen, als zweite oder Hilfsursachen jener (Tim. p. 46); die Vernunft überredete die Naturnotwendigkeit, das meiste zum Besten führen (p. 48). Doch geht Platon in seiner Unterscheidung von Ideen- und Sinnenwelt bis zu dualistischer Scheidung fort, die ihn auch in seiner Gotteslehre nicht zum reinen Schöpfungsbegriff gelangen läßt, während ihm der Glaube an eine auch das Kleinste umfassende (leg. p. 901 sqq.) Fürsorge und an unmittelbare oder durch Orakel vermittelte Offenbarungen der Gottheit feststeht (er ahnt bereits einen Zusammenhang der Mantik mit dem Gangliensystem, vgl. Tholuck, Propheten, S. 53, bekämpft aber den Aberglauben an Zauberei, Nekyomantie u. dgl., leg. XI, p, 772), und das Ideal des in Feindesliebe leidenden Gerechten (rep. II, p. 362) wirklich prophetisch ist.

Aristoteles, dem auch die Verwunderung als Ausgangspunkt des Philosophierens gilt (met. I, 2, 15), hat vor allem die logische

Gesetzmäßigkeit des Denkens für alle Zeiten mustergültig dargelegt, versteht aber unter Naturgesetz nur die in der menschlichen Natur liegenden praktischen Anforderungen, außer de coelo I, 1, 2, wo er dem pythagoreischen Sprachgebrauch sich anschließt. Er unterscheidet vier Arten von Ursachen: Stoff, Form, mechanisch-physische Bewegung und Zweck (met. I, 3, 2; phys. II, 3, 7); die Reihe der Ursachen setzt eine erste, der bildsame Stoff zur Formung eine denkende Energie, die Bewegung einen ersten Beweger, die Verwirklichung von Zwecken die ewig in sich vollendete Vernunft, den schlechthin guten Gott voraus (met. II, 2; XII, 7), der als *νοῦς ποιητικὸς* auch von außen her (*θύραθεν* de an. III, 5; an. gen. II, 3) in den Menschen eingeht und dessen geistige Potentialität zur Energie erhebt (Götz, Der aristotelische Gottesbegriff, 1870, S. 16. 19). Doch trotz der Polemik gegen den platonischen *χωρισμὸς* der Ideen von den sinnlichen Dingen (met. I, 9) vermag auch Aristoteles den Dualismus von Gott und *ὕλη* noch nicht durch einen reinen Schöpfungsbegriff zu überwinden, der auch erst die volle Berechtigung giebt, von Naturgesetzen zu sprechen und dessen Mangel die griechische Philosophie wieder zu Rückbildungen führte, zum atomistischen Epikureismus, dessen Naturnotwendigkeit dem Zufall weicht, um Willkür der Seelenatome zu ermöglichen und auch sinnliche Göttererscheinungen zur Erklärung des Gottesbewußtseins zuläßt, und zum herakleitischen Pantheismus in der Stoa, die nun das Wort Naturgesetz in seinem weiteren, aber auch unbestimmten und noch unklaren, von dem natürlichen Sittengesetz auf die ganze Weltordnung, ja auf die mit der Natur identifizierte Gottheit ausgedehntem Sinne in allgemeinen Umlauf setzte (Zeller III, 193 f.). In die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs wurden von den Stoikern aber auch Wunderzeichen und Weissagungen, Opferschau und Sühngebräuche, Traumdeutung und Astrologie mit aufgenommen (ebd., S. 196; Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen), wie einst schon von den alten Chaldäern, deren Lehre auch bald wieder auf-

lebte. Indem die geistige Energie erschlaffte, löste sich die griechische Philosophie in Skepticismus, Probabilismus, Eklekticismus, religiösen Synkretismus auf und gelangte schließlich in der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule zu einer scheinbar wissenschaftlichen Rechtfertigung und praktischen Ausübung der Magie, deren Leistungen, soweit sie nicht von der Sage oder tendenziöser Dichtung übertrieben sind, wie bei Apollonios von Tyana, oder, wie bei seinem Schüler Alexander, auf Betrug hinauslaufen, aus den als ἕνωσις und ἁφή mit der über Sein und Denken erhabenen Gottheit erstrebten ekstatischen Zuständen (vgl. Richter, Theologie Plotins, S. 17. 51) analog dem Schamanismus sich erklären (vgl. Perty II, 408), wie denn schon Plutarch (vgl. ebd., S. 242 f.; Tholuck, S. 3) der vernunftlosen (unbewußten) Seele ein Fernsehen zuschreibt, während der pseudolukianische Dialog Halkyon die Möglichkeit von Wundern aus der die menschlichen Kräfte übersteigenden Macht der Götter verteidigt.

Die römische Religion, der griechischen von Haus aus nahe verwandt und mit ihr allmählich verschmolzen, hat bei ihrer verstandesmäßigen Nüchternheit unter dem Einfluß der bereits von den Etruskern ausgebildeten Magie den Begriff des Wunderbaren in verschiedenen Beziehungen (miraculum, prodigium, portentum, ostentum, omen, monstrum) schärfer abgegrenzt, konnte jedoch dabei infolge des auch den Göttern noch anhaftenden Naturcharakters die Sphäre des Natürlichen in Wirklichkeit so wenig überschreiten, daß sie als Religion der Staatszwecke vielmehr auch das Wunderbare zum Gegenstand geordneter Beobachtung in staatlichem Interesse machte und die Divination in den Dienst der praktischen Politik stellte (Curtius, S. 176 f.). Bei dem strengen Zeremoniell des Kultus wurden auch die überlieferten Gebete zu Zauberformeln (Preller, Röm. Mythologie, S. 170 f.). In der Philosophie blieben die Römer von den Griechen ganz abhängig. Die Naturgeschichte des Plinius, obwohl eine unschätzbare Encyklopädie seiner Zeit, zeigt, wie die empirische Naturforschung damals noch in den Windeln lag; indem er mit den Stoikern Gott und Natur oder Welt identi-

fiziert, ist ihm diese zwar regelmäßig in allen ihren Erscheinungen und doch ähnlich dem Regellosen, faßt in sich nicht bloß das zutage Liegende, sondern auch das inwendig Verborgene (II, 1. 5), und, obgleich er auch die Macht der Gottheit für beschränkt erklärt, da sie weder sich selbst töten noch das Geschehene ungeschehen machen noch das Einmaleins verändern könne (II, 5, 10), so hebt er doch häufig das Ungewöhnliche, Wunderbare, Abenteuerliche, wovon seine Quellen erzählten, mit sichtbarer Vorliebe hervor und hält monströse Phantasiegebilde für wirkliche Spiele der erfinderischen Natur (Külb, Übersetzung I, 41 f. 48).

Um so weniger ist natürlich die Physiologie, die Strabon (IV, 4) samt einer ethischen Philosophie den keltischen Sehern (*Ουάτεις*) und Druiden zuschreibt, als eine wissenschaftliche zu denken, doch rechnet auch Cäsar (Bell. Gall. VI, 13 f.) zur Lehre der Druiden außer der Seelenwanderung die Bewegung der Gestirne, die Größe der Erde und Welt, die Natur der Dinge, die Macht der Götter, so daß auch hier das religiöse Bewußtsein das einer Naturordnung und als Korrelat den Glauben an ein wunderbares oder doch unmittelbares Eingreifen der Götter z. B. im Los und Gottesurteil (l. c.) und an Weissagungen einschloß, wie Druiden den Kaisern Aurelian, Diocletian, Severus ihre Schicksale vorhergesagt haben sollen (Perty II, 312) und das second sight sich noch lange in Hochschottland erhielt (ebd., S. 276 f.; Tholuck, S. 55). Auch bei den Slaven schließt sich an den Kult der Naturgötter wie der abgeschiedenen Seelen die Vorstellung von Wundern im engern Sinn, die jedoch eine natürliche Erklärung finden; der Lichtgott Swantowit auf Arcona hatte sein weißes Roß geritten, wenn man es früh mit Schaum bedeckt fand; die Priester weissagten aus seinem Wiehern wie aus der jährlichen Verringerung des am Erntefest in das Horn des Götzenbildes gegossenen Meths. Bei den Deutschen erwähnt schon Tacitus (Germ. 10) das Wahrsagen aus Losen, Vogelschau und dem Wiehern und Schnauben heiliger weißer Rosse, sowie (ibid. 10; Hist. IV, 61) die Frauen und Jungfrauen zugeschriebene prophetische Gabe, durch die besonders Veleda berühmt war; sie haben ihr Urbild an den Nornen, die aus dem Brunnen unter der Welt-

esche Yggdrasil die Kunde des Schicksals schöpfen und es verkünden (Wöluspa, 19f.; Simrock, Deutsche Mythologie, S. 162ff.). Urd, die erste, ist das Wort, welches das Orlög, das Urgesetz ausspricht (Wiborg, Mythologie des Nordens, S. 103. 323). Dies Gesetz ist zunächst und wesentlich die Naturordnung, der selbst die Götter im Kreislauf des Jahres als Naturgötter unterworfen sind; doch erreicht hier der Jahresmythos seine höchste Vergeistigung und Ethisierung in der Götterdämmerung am Ende des Weltenjahrs, die den Göttern selbst für alte Schuld den Untergang bringt, womit der Polytheismus weissagend über sich selbst hinausstrebt einer neuen Welt entgegen, in der das Böse nicht mehr die Herrschaft hat und „der Starke von oben ewige Satzungen anordnet" (Wöluspa 63).

Als Resultat unseres religionsgeschichtlichen Überblicks über das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz im Heidentum ergiebt sich, daß der heidnische Wunderglaube zwar keineswegs nur Produkt der Phantasie und Naturunkenntnis ist, sondern vielmehr das allgemein religiöse Bewußtsein göttlicher, auch über die Natur übergreifender Macht zur Grundlage und das Bewußtsein einer Naturordnung zum Korrelat hat, jedoch bei der Vermischung des Göttlichen mit dem Natürlichen auch keine scharfe Grenze kennt zwischen diesem und dem Wunder und selbst in seiner begrifflichen Entwickelung zur Philosophie nicht den reinen Schöpfungsbegriff des Monotheismus und darum auch nicht einen klaren Begriff des Naturgesetzes und des Wunders gewinnt, wenn auch eine Annäherung dazu anzuerkennen ist und manche beglaubigte psychische Erscheinungen in der religiösen Ekstase eine über die gewöhnlichen Naturschranken hinausgehende Steigerung der unbewußten Seelenthätigkeit darthun, ohne darum das Gebiet und die Gesetzmäßigkeit psychischer und religiöser Natürlichkeit zu übersteigen.

---

2. Das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz in der Geschichte des monotheistischen Offenbarungsglaubens und der aus ihm erwachsenen Wissenschaft.

Weit bestimmter und klarer als im Heidentum, in einem reineren Gottesglauben objektiv begründet und ethisch vermittelt gestaltet sich das Verhältnis von Wunder und Naturordnung bezw. Naturgesetz in der *monotheistischen Offenbarungsreligion des jüdischen Volkes*. Hier ist bereits prinzipiell nicht nur eine *Unterscheidung* des *bloß Natürlichen vom Geistigen und Sittlichen als dem Höheren* (Gen. 1, 26ff. Ps. 8, 6—9) vollzogen, sondern auch eine Unterscheidung alles dessen als des Geschöpflichen von *Gott dem Schöpfer und Erhalter, der alles weise geordnet* (Gen. 1. Ps. 104, 24. Spr. 8, 30), dessen Wort und Wille *Gesetz* ist sowohl für die Natur (Gen. 1. Ps. 33, 6. 9; 147, 15. Jer. 33, 25 חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ), wie (vgl. die Parallelisierung Ps. 19) für den menschlichen Willen, aber nach seiner Macht keineswegs in seiner Schöpfung erschöpft (Ps. 115, 3), vielmehr auf Realisierung der sittlich-religiösen Bestimmung der Menschheit als höchsten Zweck gerichtet ist und für diesen Zweck auch zu bestimmten Zeiten seine über die Natur übergreifende Macht in besondern Großthaten, Zeichen oder *Wundern* (נִפְלָאוֹת, גְּבוּרוֹת, אֹתוֹת) kundthut, während zugleich eine *innere fortschreitende* Offenbarung und Mitteilung des göttlichen Geistes in bestimmten dazu ausersehenen *Individuen* und durch sie auch in weiteren Kreisen stattfindet. Dieser Monotheismus, obwohl er eine allgemeine Offenbarung Gottes in Natur und Gewissen an alle Menschen ausdrücklich anerkennt und voraussetzt, ist doch so gewiß, als er sich bei den anderen Völkern nicht findet und höchstens nur allmählich in philosophischer Reflexion angestrebt wird, an sich selbst ein Wunder, setzt eine *spezifische geschichtliche Offenbarung Gottes* voraus, die, wenn man auch annehmen wollte, daß die geschichtliche Überlieferung davon erst eine späte, selbst zum Teil mit Mythen und Sagen verwobene Aufzeichnung gefunden habe, doch als konstituierender Faktor des spezifischen Nationalbewußtseins sich darstellt, daher ge-

wiß schon bei den Stammvätern des jüdischen Volkes beginnt und trotz dem Götzendienst der Nachbarvölker es doch dem Monotheismus nicht bloß erhalten, sondern denselben zugleich auch weiter ausgebildet und eben individuell geschichtlich bestimmt hat. Auch keineswegs ist diese geschichtliche Offenbarung Gottes als bloß innerliche zu denken, so daß etwa alle Wundererzählungen aus früherer Zeit nur auf Rechnung umdichtender Sage und später Niederschreibung derselben kämen, da, wenn man auch die prophetischen Schriften für die ältesten gesicherten Urkunden halten wollte, doch in diesen schon (vgl. Jes. 7, 11 f.) ein so bestimmter und starker Glaube an Wunder hervortritt, daß er auch bereits früher vorhanden gewesen sein und an entsprechenden objektiven Thatsachen, wie solche die Geschichtsbücher erzählen, seinen Halt gehabt haben muß. Freilich wird auch Gott als gegenwärtig und wirksam in den Kräften und Erscheinungen der Natur angeschaut (Ps. 18. 29. 104. Hiob 26. 37 f.), auch werden Engel in diesen wirksam gedacht (Ps. 104, 4), und alles Wirken Gottes heißt wunderbar im weiteren Sinn (Ps. 77, 14 f.; 86, 1; 96, 3; 98, 1; 107, 24; 139, 6. 14. Hiob 37, 5); doch wird auch oft und nachdrücklich die unveränderliche Fortdauer der Naturordnung, wenigstens für die gegenwärtige Weltzeit, so lange überhaupt Himmel und Erde besteht (vgl. Ps. 102, 27 f.) anerkannt (Gen. 8, 22. Ps. 104, 5. 9; 119, 90 f.; 148, 6. Hiob 38, 10 f.; 14, 15. Jer. 5, 22; 31, 35 f.; 33, 20. 25), ebenso auch der geschaffenen Natur eigene Kausalität zugeschrieben (Gen. 1, 11. 22), während das Wunderwirken Gottes im engeren Sinne als ein neues Schaffen bezeichnet wird (Exod. 34, 10. Num. 16, 30; vgl. Jer. 31, 22 und von der Weissagung Jes. 42, 9: Ich verkünde Neues). Aus der Patriarchenzeit — und dies spricht für eine treue Überlieferung — sind allerdings Naturwunder im engeren Sinne gar nicht berichtet, nur Theophanieen im מַלְאָךְ, der sich auch zu einer Mehrzahl, ja Heeren von Engeln vervielfältigt Gen. 18. 32, 2 f. (Öhler, Theol. des A. T. I, 196 ff.); hier fließt noch Subjektives und Objektives ungeschieden in der unmittelbaren reflexionslosen Anschauung auf Grund des

erregten religiösen Gefühls zusammen, die bisweilen eine ekstatische Vision (Gen. 32, auch Gen. 15, 12 nach LXX), bisweilen ein Traumgesicht (Gen. 28. 46, 2) ist (vgl. über die Verwandtschaft beider Tholuck, Propheten, S. 64). Diese dem Kindheitsalter der Menschheit entsprechende, der unbewußten psychischen Steigerung in den niederen Religionen noch am nächsten stehende (vgl. Tholuck S. 64) Offenbarungsform dauert nun zwar auch in der Folgezeit fort (vgl. Num. 12, 6. Jos. 5, 13 ff. Hiob 33, 15 ff.); doch treten nunmehr mit der Sendung Mosis auch eigentliche objektive Naturwunder ein, die sich keineswegs mehr als bloß ekstatische Anschauungen darstellen, wenngleich noch selbst Hengstenberg den feurigen Busch auf Horeb auf eine solche zurückführte; die die Gesetzgebung und weitere Theophanieen (Exod. 24, 10; 33, 22. 1 Kön. 19, 11 f.) auf Sinai begleitenden Naturerscheinungen sind jedenfalls objektiv und, wenn z. B. Ebers sie aus den Naturverhältnissen des Sinai natürlich erklärt hat, so doch als „Zeichen", Symbole wunderbar in ihrem Zusammentreffen eben mit der Gesetzgebung und weiterer innerer Offenbarung. Noch schärfer aber tritt das Wunderbare hervor, so daß auch Pharao Gottes Finger anerkennt (Exod. 8, 15), in den Naturwundern, die in Ägypten durch Mose geschehen, der dabei durchaus nicht als Ekstatiker erscheint (Tholuck S. 50 f.), teils mittels einer ihm von Gott verliehenen Wundermacht, teils auf sein Gebet (8, 8 ff. 29 ff.), immer auf Grund einer vorausgegangenen inneren Offenbarung (7, 9. 14 f. u. s. w.) und in Verbindung mit seinem Wortzeugnis, im Anschluß an die Naturerscheinungen Ägyptens und doch in ihrem vorher angekündigten Eintritt, Steigerung und Aufhören die Leitung Gottes zum Zweck der Errettung seines Volkes bekundend, nachgeahmt anfangs von den ägyptischen Zauberern, die jedoch bald ihre Ohnmacht eingestehen müssen. Auch der Durchgang durchs Meer, die Erhaltung des Volkes in der Wüste schließt sich an das Natürliche und führt doch über ins Wunderbare. Will man, was in dem Hexateuch über das Natürliche hinausgeht, als sagenhafte oder dichterische Beimischung aus dem Geschichtlichen ausscheiden, so bleibt wenigstens eine wunderbare Teleologie des Natürlichen, eine auf spezieller Providenz beruhende

Harmonie desselben mit der geschichtlichen Führung des Volkes und ein noch darüber hinausgehender Wunderbegriff seiner Geschichtschreiber, der jedoch immer natürliche Erscheinungen, natürliche Analogieen und Anknüpfungspunkte zugleich mit einschließt. Von Mose an gruppieren sich die äußeren Wunder im engeren Sinne überhaupt nur um wenige Offenbarungsorgane, und zwar treten sie hauptsächlich da auf, wo es sich darum handelt, Zeugnis abzulegen für die Realität des in Israel geoffenbarten Gottes gegen das überhand nehmende Heidentum, wie namentlich bei Elias und Elisa (Öhler I, 210; II, 61); sie entsprechen zugleich der außerordentlichen religiösen Geisteskraft dieser Männer, die uns unverkennbar in den Berichten entgegentritt und eine psychologische Vermittelung bietet wenigstens für die wunderbaren Krankenheilungen. Deut. 18 werden die abergläubischen Formen heidnischer Magie und Mantik verboten (vgl. Jes. 8, 19), aber auch als Kennzeichen der wahren gottgesandten Propheten Erfüllung ihrer Weissagungen gefordert. Vgl. Amos 3, 7: Nichts thut Gott, ohne daß er enthüllt hat sein Geheimnis seinen Knechten, den Propheten. Doch ist in der hebräischen Prophetie die Vorhersagung von Einzelnem untergeordnet (Schleiermacher, Glaub. § 103, 3; Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung 1833, Nr. 23f.) der höchsten umfassenden religiös-sittlichen Idee des göttlichen Reiches und seiner Vollendung, die auch eine Verklärung der Natur zur Folge haben werde (Jes. 61. 65f.) in der messianischen Zeit. Der passive Ausdruck נָבִיא bezeichnet jedenfalls den Sprecher als bestimmt durch den göttlichen Geist (Öhler II, 17. 175), und die Propheten sind sich selbst einer Übermacht desselben und göttlicher Einsprache bewußt (Jes. 8, 11. Jer. 15, 17. Ezech. 1, 2. 3. 14; 22, 8. Sach. 7, 12), eines göttlichen Berufes selbst wider den eigenen Willen (Jes. 6. Jer. 1, 6; 20, 7; Jonas) im Gegensatz zu den falschen „Propheten des eigenen Herzens“ (Jer. 23, 16. Ezech. 13, 2); doch bekunden auch die Prophetenschulen unter Samuel, Elias und Elisa die Ausbildung natürlicher religiöser Begabung für das Prophetentum, wobei die Musik als An-

regungsmittel für die Begeisterung dient, und Jeremias (1, 4f.) ist sich seiner Naturanlage zum Prophetenberufe bewußt. Während sich durch das Widerstreben Sauls die auch ihn im Prophetenkreis erfassende Begeisterung zur ekstatischen Raserei verzerrt (1 Sam. 19, 24) und der hebräischen Prophetie mit der heidnischen Mantik zum Teil die Traumdivination und die wache Vision in Ekstase gemeinsam ist, so geht hier doch nicht mehr das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit in Selbstlosigkeit unter; teils bleibt doch die Reflexion auf die Außenwelt, teils doch der menschlich verständige Ausdruck, die Rückerinnerung und die Fähigkeit über das Geschaute nachzudenken (Tholuck S. 76); die schriftliche Aufzeichnung zeigt völlige Geistesklarheit bei allem Schwung der Begeisterung; der heilige Geist unterdrückt nicht die menschliche Selstthätigkeit, dokumentiert sich vielmehr in ihrer allseitigen Erhöhung, Veredelung und Heiligung, wenngleich seine Wirksamkeit in den alttestamentlichen Propheten auch die durch ihre Individualität, Nationalität, Zeit und die gesamte alttestamentliche Religionsstufe bedingten Schranken hat (Tholuck S. 105ff. 134f. Öhler II, 203ff.). Über die Neubegründung der Theokratie unter Esra und Nehemia erstreckt sich die prophetische Gabe (abgesehen von der Nachblüte apokryphischer Apokalyptik) nicht bis zu ihrem Wiedererwachen im Täufer, und man ist sich dieses Mangels bewußt (1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41; Joseph. c. Ap. I, 8); der Periode originaler Produktion folgt die der Sammlung und Auslegung der älteren Schriften mit zunehmender Veräußerlichung der Gesetzesbeobachtung (Tholuck S. 30f.). Das Eindringen der griechischen Philosophie führt sogar zu teilweiser Verflüchtigung der alttestamentlichen Offenbarungsthatsachen und Wunder mittels der allegorischen Schriftauslegung trotz scheinbar strengem, aber passivheidnischem Inspirationsbegriff und zu einem abstrakten Gottesbegriff, dessen Weltbeziehungen durch die Engel (Ideen) und den Logos vermittelt werden, bei den alexandrinischen Juden, zu einem der Verdienstlichkeit der Werke Raum lassenden Schicksalsglauben der Pharisäer, ja zu einer hylozoistisch-materialistischen

Leugnung der Engel, Geister und Auferstehung, sowie Verwerfung der über Mose hinausgehenden Prophetie bei den Sadducäern; doch findet anderseits auch heidnische Dämonenbeschwörung, Magie und Astrologie unter Zurückführung auf Salomo (Jos. Ant. VIII, 2, 5) Eingang und theosophische Begründung in der späteren Kabbala, ja selbst Sanktionierung im Thalmud, der diese Künste von den Mitgliedern des Sanhedrins verlangt, während er anderseits die Wunder schon bei der Schöpfung vorbereitet sein läßt. Endlich treibt die die Offenbarung mehr oder weniger naturalisierende, das Ethische entsprechend veräußerlichende Richtung auf dem Boden des arabischen Semitismus noch einen neuen Absenker in der Religion Muhammeds, die, indem sie die physische Macht Allahs, geistig nur zur Willkür potenziert, als das Höchste geltend macht, fatalistisch wird und, obgleich sie zunächst nur Herstellung der Urreligion Abrahams sein sollte, doch die göttliche Sendung Muhammeds zum Hauptdogma hat, der zwar Wunderkraft nicht für sich beansprucht, wohl aber Dienstleistungen der Engel und den Empfang göttlicher Offenbarungen in epileptisch-ekstatischen Zufällen, die ihn als selbstloses Werkzeug der Macht Allahs erscheinen ließen, während er später auch Offenbarungen für seine selbstischen Zwecke erdichtete und der ganze Koran schließlich mit der ungeschaffenen göttlichen Weisheit identifiziert, dazu die wunderreiche Muhammed- und Heiligenlegende ihm von den Sunniten koordiniert wurde, während im Ssufismus der Schiiten und in verschiedenen Mönchsorden pantheistische Selbstversenkung sich mit der indischen berührte und die auf Aristoteles zurückgehende arabische Philosophie und Naturforschung doch auch den neuplatonisch-magischen Einschlag festhielt.

Das Christentum stellt sich zunächst dar als die Vollendung der alttestamentlichen ethischen Gottesoffenbarung in Erfüllung der messianischen Verheißungen. Der Stifter tritt auf mit der Verkündigung: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes herbeigekommen“ (Mark. 1, 15), mit dem Bewußtsein, der Sohn Gottes (schon Luk. 2, 49) einziger geheimnisvoller Art, dem alles vom Vater übergeben ist (Matth. 11, 27 ff.; vgl. Mark. 12, 6) oder der verheißene Messias (Wechselbegriffe nach Ps. 2)

zu sein und vermöge des seit der Taufe ihm völlig einwohnenden heiligen Geistes auch mit Wunderkraft (δύναμις) begabt zu sein (Matth. 4, wo mit an dies Bewußtsein die Versuchung sich anknüpft; Luk. 4, 18ff. Matth. 12, 28; vgl. Apg. 10, 38). Er weiß aber auch, daß er diese Würde und Begabung zu bewahren und zu bewähren hat in ethischer Einheit mit Gott (Joh. 5, 19; 8, 50; 9, 3; 11, 4. 42, wonach auch das Wunder erbeten wird, aber mit dem Gebet sich schon das Dankbewußtsein der Erhörung verbindet), in Ausführung seiner rein ethisch-religiösen Berufsaufgabe, Gesetz und Verheißung, d. h. des Vaters Erlösungsratschluß zu erfüllen (Matth. 3, 15; 5, 17; 9, 13; 18, 11; 20, 28; 26, 53f.). Er will daher nicht durch Wunder das Volk in seinen fleischlichen Messiaserwartungen bestärken, noch zu einem bloß sinnlichen, äußerlichen Glauben zwingen (Matth. 4, 12. 16; 19, 38f.; 16, 1ff. 20; 17, 9. Mark. 1, 44f.; 3, 12; 5, 43; 7, 36. Luk. 4, 23ff. Joh. 4, 48; 20, 29). Seine Wunder sind nur Heilungen und Wohlthaten (Apg. 10, 38; auch das ursprünglich wohl kaum als Wunder gemeinte Verdorren des Feigenbaumes wäre nur ein warnendes Symbol), ethisch motiviert und untergeordnet seinem Erlöserberuf, nie bloße anzustaunende τέρατα, sondern zugleich σημεῖα (Steinmeyer, Wunderthaten des Herrn 1866, S. 41ff.; die Scheidung in der neuen Bearbeitung 1884 ist ihm selbst nur fließend), Zeichen seiner Barmherzigkeit, die die Seele seines Wirkens ist (Matth. 9, 12f.; 12, 10ff. 15, 32), zur Bestätigung seiner göttlichen Sendung (Matth. 9, 6; 11, 5; 12, 28. Joh. 2, 11; 3, 2), seines Selbstzeugnisses (Joh. 8, 18) und des Glaubens an ihn (Matth. 8, 2ff. 6ff.; 9, 22 u. s. w.), Vorzeichen der auch von ihm geweissagten Vollendung (Steinmeyer a. a. O. 1866, S. 47f. 211ff.). Nur Mark. 5, 30, Luk. 8, 46, nicht Matth. 9, 22 wird Jesu das Gefühl einer unwillkürlichen physischen Kraftausströmung bei Berührung des blutflüssigen Weibes zugeschrieben und die Genesung auch da ihrem Glauben. Der Glaube aber, den Jesus auch als Bedingung seiner Wunderhilfe fordert (Matth. 8, 13; 9, 28f.; 15, 28. Mark. 5, 36; 9, 19. 23f.), ist Vertrauen auf die in ihm er=

schienene Gnade Gottes (vgl. Weiß, Theologie des N. T., A. 3, S. 93, § 29c). Nirgends erscheint Jesus als Ekstatiker, stets in vollendeter geistiger Klarheit und Harmonie aller Seelenkräfte, die zwar noch für Versuchung und Schmerz Raum läßt, aber ihnen nie unterliegt, in unbedingter Unterordnung seines Willens unter alle göttliche und sittliche Ordnung, und so erkennt er auch die Naturordnung in ihrem Rechte an mit nicht bloß göttlicher, sondern auch eigener Kausalität der in ihr wirkenden Kräfte (Mark. 4, 28) und veranschaulicht gerade an der Naturordnung in Gleichnissen die Ordnung des Gottesreiches; er weist auf die Fürsorge Gottes in der Natur hin zur Beschämung des Kleinglaubens (Matth. 6, 26 ff.) und auf den Fortbestand der Naturordnung in der sündigen Welt als Zeugnis der Vaterliebe Gottes (Matth. 5, 45). Freilich schließt dieses alles die Abhängigkeit der Natur von Gottes Willen und in Gottes Macht, die er auch dem Sohne successiv mitteilt, wie in der teleologischen Beziehung der Natur auf den Geist und das Reich Gottes die Möglichkeit von Wundern auch im engeren Sinne ein, eine Möglichkeit (vgl. Mark. 10, 27), die Jesus aber auch selbst ethisch durch die weise Heilsordnung Gottes beschränkt (Matth. 26, 39. 42). Dieselbe Beschränkung ist selbstverständliche Voraussetzung, wenn er auch seine Jünger nicht bloß zu einem Berge versetzenden Glauben und einem bei Gott Erhörung findenden Bitten ermuntert (Mark. 11, 23f. vgl. 9, 23f. Joh. 14, 12f.) und ihnen den heiligen Geist verheißt, sondern denselben auch Wundermacht (*δύναμις, ἐξουσία*) verleiht (schon Matth. 10), von deren Ausübung im Namen Jesu auch die Apostelgeschichte berichtet. Paulus beruft sich (2 Kor. 12, 12) auf Zeichen und Wunder, die ihn als Apostel in Korinth beglaubigt, wie auch sonst auf seinen Missionsreisen (Röm. 15, 19), erkennt aber auch in den Gemeinden (Röm. 12, 6f.), besonders in der korinthischen (1 Kor. 12ff.) mancherlei Charismen an, die zwar sich an individuelle Naturgaben anschließen, welche durch den heiligen Geist veredelt und gesteigert werden, ja auch zum Teil, wie die ekstatische Glossolalie, noch an die unbewußten heidnischen Zustände streifen (12, 2), weshalb auch

der Apostel selbst vor ihrer Überschätzung warnt und Besonnenheit empfiehlt; außerdem jedoch auch eigentliche Wundergaben, denen er die der Krankenheilung und der Prophetie koordiniert (12, 9f.), von welcher letzteren auch die Apostelgeschichte berichtet und die johanneische Apokalypse das großartigste Denkmal ist. Für die Geschichtlichkeit neutestamentlicher Wunder ist zunächst das Zeugnis Pauli in seinen unbezweifelten Briefen wichtig, auch für Jesu Auferstehung die von ihm angeführte Zeugenreihe und das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit für sein Zeugnis (1 Kor. 15); die Wundermacht Gottes in Erfüllung seiner Verheißungen (Röm. 4, 17ff.) schließt ihm aber keineswegs die Ordnung seiner Offenbarungen in Natur und Geschichte, den Naturzusammenhang der Menschheit, das Angelegtsein des Niederen auf das Höhere aus (Röm. 1, 20; 2, 14f.; 3, 23ff.; 5, 12ff.; 9, 5ff. 1 Kor. 15, 23ff. 35ff. Gal. 3, 19ff.; 4, 1ff.), läßt ihn aber auch als letztes Ziel eine allgemeine Verklärung des von der Sünde befreiten Kreatürlichen hoffen (Röm. 8, 19ff. 1 Kor. 15, 49ff. 1 Thess. 4, 14ff.). Auch die Evangelisten wissen sehr wohl Natürliches und Wunderbares zu unterscheiden (Matth. 8, 27; 9, 5. 24. 33; 13, 54. Luk. 5, 9; 7, 16; 8, 53. Joh. 3, 2; 6, 9; 9, 32f.), und mag auch beides oft, namentlich in bildlicher Rede (Matth. 2, 9. Luk. 3, 22) zusammenfließen, alle Wunder Christi natürlich erklären zu wollen, ist seit Strauß mit Recht verpönt; ebenso unmöglich ist aber seine Auflösung der evangelischen Geschichte ins Mythische, da dieses wesentlich auf Naturpersonifikation beruht, die weder auf Jesum noch auf andere Personen in den Evangelien irgendeine Anwendung findet, auch hier das Lebensbild Jesu über die unbestimmte Messiasidee des Alten Testamentes und Volkes weit hinausgeht und alles einer historischen Zeit angehört, so daß man nur der umgestaltenden Sage, dem Mißverstand parabolischer Ausdrücke von Jesu geistiger Wirksamkeit, der aber die Details der Wundererzählungen nicht erklärt, oder mit Baur bewußter Tendenzdichtung, je nachdem man die Abfassungszeit der Evangelien von der Zeit Jesu entfernt denkt, einen geringeren oder größeren Spielraum zugestehen könnte, wobei aber doch noch der Eindruck einer einzigartigen, auch wunderthätigen Persönlichkeit, den

Jesus auf seine Zeitgenossen gemacht, als geschichtliche Grundlage vorausgesetzt werden müßte, während eine sich daran anknüpfende Umdichtung als pia fraus sich nicht mit dem sittlichen Gehalt der Evangelien verträgt und die angeblichen Parteitendenzen in ihnen von der Baurschen Schule selbst nur abgeschwächt gefunden werden, womit aber deren Kritik in sich selbst haltlos zusammenfällt, so daß auch die Abfassungszeit der Evangelien viel früher datiert werden muß und selbst für eine sagenhafte Steigerung der Wunder wenig Raum läßt, zumal da die meisten Wunder Jesu schon in den ältesten Quellen bezeugt sind, deren enger Zusammenhang mit der augenzeugenschaftlichen Überlieferung sich immer klarer herausstellt (vgl. Weiß, Leben Jesu I, 138 ff.), wie auch die evangelische Vorgeschichte auf ältere Quellen weist, in ihren Wundern dem Einzigartigen in der Person Jesu nur entspricht, in den Engelerscheinungen an alttestamentlichen Offenbarungsformen ihren geschichtlichen Anknüpfungspunkt hat (Luk. 1, 37 ist zu übersetzen: Gott ist die Erfüllung eines Wortes (ῥῆμα d. h. Verheißung) nicht unmöglich (s. Meyer z. d. St.). Gerade das späteste johanneische Evangelium erzählt verhältnismäßig die wenigsten Wunder und läßt keineswegs in der göttlichen Natur des Logos, der doch auch gerade die Vernunft und Gesetzlichkeit in der Weltoffenbarung Gottes bezeichnet, die Menschheit Jesu doketisch untergehen (vgl. 11, 33 ff. 12, 27), hebt um so mehr als innere Wunder die durch den heiligen Geist im Menschen bewirkte Wiedergeburt und Erleuchtung hervor (1, 13; 3, 3 ff.; 5, 21; 14, 17 ff.; 16, 13 ff.).

Es ist nur ein Zeugnis für das Einzigartige der Person Jesu und ihrer Wirkung auf seine unmittelbaren Jünger, die Apostel, mittelbar durch sie auch auf die ersten Christengemeinden, daß die Wunder sich noch in dem apostolischen Zeitalter fortsetzen, aber nach diesem in der Kirchengeschichte, soweit die Zeugnisse gesichert sind, verschwinden oder sich doch nur wenig über das Niveau des Natürlichen, subjektiver Ekstatik oder objektiver providentieller Fügung erheben, ohne daß die Zeit rationalistischer gesinnt geworden wäre oder auch nur die beginnende christliche Wissenschaft durch ihren Bund mit der griechischen, ins-

besondere der platonischen Philosophie daran gedacht hätte, die Möglichkeit von Wundern um der Naturordnung willen, deren Anerkennung sich mit dem wissenschaftlichen Gottesbeweis verband (z. B. Orig. Princ. I, 1, 6; Athanas. c. gent. 35—39), zu bestreiten; vielmehr sind Wunder und Weissagungen schon den Kirchenvätern äußere Kriterien der Offenbarung (de Wette, Dogmatik II, § 24, c); wogegen die christliche Neubelebung des altphrygischen ekstatischen Enthusiasmus in der schroff supranaturalistischen Auffassung des Montanismus besonders von Origenes bekämpft wurde, der gerade in der normalen Thätigkeit der Urteilskraft und des Willens bei der Prophetie ein Kennzeichen der Bewegung durch den heiligen Geist erkannte (Princ. III, 3. 4). Gegen Celsus (I, 2. 68; III, 28; VIII, 47), der die Wunder Jesu mit den magischen oder dämonischen des Heidentums zusammenwarf, machte er das Unterscheidende in dem sittlichen Charakter des Wunders und Wunderthäters geltend, wies auf die Geisteswunder des Christentums als die höheren und gestand zu, daß Gott nichts, was seinem Wesen zuwider sei, thun könne, auch nichts Widernatürliches im Sinne des der göttlichen Weltordnung oder Weltidee selbst Widersprechenden, während, wenn man unter „Natur" die Erscheinungswelt und ihre Gesetze verstehe, Gott an die Natur nicht gebunden sei (ib. III, 25. 70; V, 23; Nitzsch, Dogmengesch. I, 284). Hiermit hat die in dem Urchristentum unmittelbar uns entgegentretende Unterscheidung und Verknüpfung von Wunder und Naturordnung bereits eine die spezifischen Wunder der christlichen Offenbarung auch ethisch sicherstellende wissenschaftliche Begründung gefunden, die allerdings noch weitere Vertiefung in das Wesen der göttlichen, der Natur- und der menschlichen Kausalität erforderte. Die theologische Entwickelung richtete sich zunächst auf die göttliche Kausalität. Wenn Origenes die göttliche Macht, obgleich ewig wirksam, doch in sich selbst begrenzt d. h. bestimmt denkt, weil sie sonst, auch für Gott, unfaßbar wäre (Princ. II, 9, 1; in Matth. T. 13, c 1), so ist in dieser Machtbestimmtheit die Offenbarungsordnung mit ihren Wundern vielmehr eingeschlossen, als in Frage gestellt; und selbst Augustin, obgleich er den Aus-

druck einer beschränkten Allmacht beanstandet (civ. d. XII, 18), sagt: propterea quaedam non potest, quia omnipotens est (ib. V, 10); das Wunder geschieht ihm nicht contra naturam, sed contra quam est nota natura, da es auf demselben Willen des Schöpfers wie der Natur jedes Kreatürlichen beruht, die er freilich auch nach seinem Plan umwandeln oder in einem andern Verhältnis, als sie früher erschien, hervortreten lassen kann zum Erweise seiner Macht, die keiner Vorschrift irgendeines Naturgesetzes unterliegt (ib. XXI, 5—8); er hat sich einiges vorbehalten seiner Zeit zu thun praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non majora, sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant (in Joh. Tract. 24 init.); der alljährliche Naturprozeß wurde nur beschleunigt in dem Wunder der Speisung und dem zu Kana (a. a. O. und Tract. IX, 1); die Weltidee im ewigen Logos oder Vorherwissen Gottes hat sich nicht sofort nach ihrem ganzen Umfang in der Schöpfung aktualisiert, sondern nur nach den allgemeinen Grundlagen, Anlagen und Keimen, die sich dann erst allmählich entwickelten und, soweit sie noch nicht zur Aktualisierung gekommen, die Möglichkeit relativer Wunder in sich schließen (Gen. ad lit. V, 13 sq. 20. 27 sq. 36 sq.; VI, 4. Trin. III, 8, 13. Quaest. in heptateuch. II, 21. vgl. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder, 1865). Auch der christliche Neuplatonismus des Areopagiten will das Wunder nur gelten lassen *ὑπὲρ φύσιν τὴν καθ' ἡμᾶς τὴν ὁρωμένην, οὐ τὴν πανσθενῆ τῆς θείας ζωῆς* (Nom. 6, 2), aber lehrt unter christlichen Formeln doch nur eine pantheistische Naturnotwendigkeit (Preger, Gesch. der Mystik I, 153), die sich in den von der kirchlichen Hierarchie verwalteten Sakramenten ins Magische umsetzt (vgl. Herzog, Realencykl. 2. Aufl. III, 619. 625), stellt als höchste Forderung die der ekstatischen Selbstversenkung in das bestimmungslose transcendente All-Eine (ebd. S. 620) und empfiehlt als Mittel dazu den asketischen Mönchsstand (ebd. S. 625; X, 788), der in Ägypten aus dem des Serapiskult unter neupythagoreischem Einschlag sich zuerst in ein christliches Anachoretentum umgebildet, das in

seinen schwärmerischen Exaltationen sich neuer Visionen und Wunder rühmte, die dann die Legende nach dem Vorbild der neupythagoreischen Wunderthäter weiter ausmalte (ebd. S. 767 f. 777 ff. 788), während doch noch Antonius (Vit. c. 40) in seinen Visionen das Bewußtsein ausspricht: „Die Geister kommen und nehmen die Gestalt an, die unserem Gemütszustande entspricht; sie sind der Wiederschein unserer Gedanken." Bei der um sich greifenden prinzipiellen Rückbildung des christlichen Gottes- und Offenbarungsbegriffes ins Physische und damit ins Heidnische versank bald die christliche Wissenschaft in leeren Formalismus und starren Dogmatismus, die Ethik in äußerliche Gesetzlichkeit, der Kultus in theurgisches Zeremoniell (vgl. das Transsubstantiationsdogma), während im Mönchtum mit der Zahl der Heiligen auch die der Visionen und Wunderlegenden stetig wuchs und im christlichen Volksleben der alte heidnische Aberglaube in den mannigfachsten Formen auflebte und bei neuchristianisierten Völkern fortlebte, indem er durch bloße Identifikation mit dem Kirchlichen auch kirchliche Sanktionierung erhielt, wobei freilich die Heidengötter nur nach ihrer guten Seite mit den Heiligen, nach ihrer bösen mit dem Teufel und seinen Dämonen identifiziert wurden, deren Macht sich auch in böser Zauberei bekunden sollte, die natürlich verboten war, aber trotz aller Hexenprozesse immer wieder geübt zu werden schien (Soldan, Gesch. der Hexenprozesse, 1843). Der scheinbar strenge Supernaturalismus des Mittelalters ist im Grunde nur ein mit kirchlicher Mythologie verdeckter Naturalismus, dessen unverhüllte pantheistische, die spezifische Offenbarung Gottes in Christo ganz in Frage stellenden Konsequenzen die häretische Mystik des 13. Jahrhunderts zog (Preger, S. 166 ff.), die Scholastik nur durch Zuhilfenahme der aristotelischen Philosophie vermied, ohne jedoch deshalb die ihr auch durch Johann von Damask übermittelten areopagitischen Anschauungen aufzugeben und die überkommenen Dogmen und neuen kirchlichen Festsetzungen schließlich anders als durch Hinweis auf Gottes Machtvollkommenheit, die sich bei Duns Scotus und im Nominalismus nur zur absoluten Willkür vergeistigte, und auf die von Gott der Kirche in ihren höheren Äm-

tern beziehungsweise dem Papst verliehenen Autorität begründen zu können. Doch eignet immerhin der Scholastik ein formal logisches Interesse, das auch zu genaueren Distinktionen über das Verhältnis von Wunder und Naturordnung veranlaßte (vgl. Neander, Kirchengeschichte V, 625 ff.). Abälard bekämpft sogar, freilich sehr deshalb angefeindet, den Autoritätsglauben und die Wundererzählungen seiner Zeit und folgert wie Origenes aus dem Wesen Gottes, daß er nicht mehr thun könne, als er wirklich thut (Theol. christ. V, 1350 sqq.), läßt ihn aber in den Wundern etwas Neues wirken, das zwar schon in dem göttlichen Weltplan vorgesehen sei, jedoch durch die ursprünglich in die Schöpfung gelegten Kräfte nicht ausreichend verwirklicht werden könne (ib. II, 1074; III, 1133). Albert der Große faßt die im ewigen Logos enthaltenen Ideen (rationes) als primordiales rerum causae, in denen Natur und Wunder mit einbegriffen sind, schreibt aber auch weiter mit seinem Zeitgenossen Alexander von Hales (Summ. II, qu. 42) der Natur eine Empfänglichkeit (potentia susceptiva), ja verborgene Anlagen (causae seminales) für die Wunder zu, die über den gewöhnlichen Naturlauf hinausgehen und durch eine anregende Wirksamkeit der Allmacht aktualisiert werden, wiewohl er von diesen Wundern praeter naturam noch die, welche contra naturam, ohne seminale Vorbereitung in der Natur (nur mittels einer possibilitas obedientialis oder passiva derselben, wie Alex. v. Hales sagt) von Gott nach seiner Weltidee hervorgebracht werden, und endlich solche, welche supra, aber nicht contra naturam, ohne Mitwirkung der Natur, aber zu ihrer eigenen Vollendung, wie in der Erscheinung Christi, geschehen, unterscheidet; als Zweck der Wunder hebt er auch die Wiederherstellung der durch die Sünde verderbten Natur hervor (Summ. II, tract. 8, qu. 30 sqq.). Freilich ist nicht einzusehen, wie bei der absoluten Bestimmbarkeit der Natur durch Gott diese nicht immer (abgesehen von der Sünde) für sein Wirken empfänglich, letzteres auch contra naturam sein soll. Alberts des Großen Forschung wandte sich auch schon den Naturkausalitäten als solchen, den Experimenten und der

Mechanik zu; was ihn freilich um so mehr in den Ruf eines Zauberers brachte, als er selbst in der Physik im Anschluß an arabische Naturphilosophie vieles magisch aus Sympathie und Antipathie, Einfluß der Gestirne, verborgenen Qualitäten und Kräften erklärte (Rixner, Gesch. der Philos. II, 79. 85); welchen Umfang er der Magie giebt, erhellt aus ihrer Definition (Mineral. III, 1): scientia et ars inveniendi thesauros in terra absconditos, praedicendi futura ex prodigiis, monstris et ostentis, curandi aegrotos per verba et characteres, atque etiam in distans, producendi mira et insolita per causas vel virtutes seminales occultas minerum, lapidum et animalium. Man unterschied diese so zu sagen natürlichen Wunder von den übernatürlich bewirkten Gotteswundern als mirabilia von den miracula. Thomas von Aquin behandelt in seiner umfassenden Summa theologica die Lehre vom Wunder im ersten Teil, zuerst bei der Frage 25 nach Gottes Allmacht, die in Art. 3 bejaht wird, weil er alles Mögliche bewirken könne, das Unmögliche aber sich selbst widerspreche und daher gar nicht gedacht werden könne, so daß es Luk. 1, 37 mit Recht heiße: Non erit impossibile apud Deum omne verbum (ῥῆμα). Art. 5 wendet sich gegen Abälards These, daß Gott nichts thun könne als was er thut; das gelte nur von der potentia ordinata, aber nicht absoluta, ein Unterschied, der sich freilich in der alle Eigenschaften identifizierenden Gotteslehre des Thomas am wenigsten festhalten läßt. In Artikel 8 läßt er verschiedene Grade des Wunderbaren gelten, nicht im Verhältnis zur göttlichen Allmacht, für die nichts Wunder sei, sondern im Verhältnis zur Fähigkeit der Natur, über die etwas hinausgeht. Nachdem Thomas dann in Frage 103 f. von der Weltregierung (gubernatio, aktuelle providentia) und Erhaltung gehandelt, kommt er noch einmal in Frage 105 über die Veränderung (bezw. Bewegung) der Kreaturen durch Gott in Art. 6 bis 8 auf die Wunder zu sprechen, deren Verhältnis zur Naturordnung er ganz nach Augustin bestimmt. Außerdem behandelt er noch dieses Thema in dem dritten Buch contra gentiles cap. 99, wo er folgenden Schluß macht: „Wenn durch eine kreatürliche

Kraft ohne Veränderung der Ordnung der Vorsehung der Naturlauf dahin geändert werden kann, eine ungewöhnliche Erscheinung hervorzubringen, wie vielmehr kann die göttliche Macht ohne Veränderung der Vorsehung etwas anderes, als wie es in der natürlichen Ordnung der Dinge gegründet ist, wirken." Endlich im Kommentar zu den Sentenzen unterscheidet Thomas wie Albert die rationes causales, obedentiales und seminales (dist. 42, qu. 2, art. 2). Duns Scotus stellt in seinem Übergang zum Nominalismus den Zusammenhang in der Welt ganz in die Hand der göttlichen Willkür, die selbst von jedem Naturgesetz eine Ausnahme soll machen können (Report. Paris., p. 230. Dorner in Herzogs R.-Enc. III, 738); Peter d'Ailly zieht daraus bereits skeptische Konsequenzen für unser Erkennen (s. Tschackert, Peter von Ailly, S. 305; vgl. Köstlin in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, S. 238 über Peronne). Die empirische Naturforschung wurde namentlich empfohlen und gefördert durch Roger Baco; zwar huldigte er auch der Alchemie und Astrologie, suchte aber auch die Wunder der Heiligen psychologisch aus der Macht ihres Wortes zu erklären, da das Wort als eigenstes Werkzeug der vernünftigen Seele die größte Wirkungskraft habe, wenn es aus einer sicheren Richtung, einem großen Verlangen und einem starken Vertrauen hervorgehe (opus majus, f. 252). Hiermit beginnt die christliche Wissenschaft in Feststellung des Verhältnisses von Wunder und Naturgesetz sich auch dem Verhältnis der menschlichen zur göttlichen und zur Naturkausalität noch mehr als bisher zuzuwenden; war doch selbst das spezifische Merkmal der christlichen Prophetie, das bewußt Ethische, wieder verdunkelt worden durch den philonisch-areopagitischen Satz, daß das menschliche Licht in der Seele untergehe, wenn das göttliche aufgehe, und dem entsprach auch in der scholastischen Christologie die Anhypostasie, die Leugnung der menschlichen Persönlichkeit als solcher in der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur, in der Ethik die Entgegensetzung des bonum naturale und des als donum superadditum oder gratia (magisch) infusa gedachten bonum supernaturale (vgl. über den entsprechenden Begriff des Superrationalen m. „Spek. Theologie" I, 51 f.); ebenso

hatte der Glaube den biblischen Vollbegriff des ethischen Vertrauens auf Christus und Gott verloren. Jedenfalls trat auch dieser bei Roger mehr hervor im Zusammenhang mit seiner Betonung der heiligen Schrift als höchster Norm in Sachen des Glaubens (Herzog, Realenc. II, 55); auch die deutsche Mystik verinnerlichte und vergeistigte den Areopagitismus zu einem subjektiven, nicht mehr ausschließlich ekstatischen und mehr ethisch gerichteten Gottesgefühl, und auch die Selbstauflösung der Scholastik im nominalistischen Skepticismus führte zur subjektiven Vertiefung der Wissenschaft und Religion. Gerade von der Skepsis aus kommt Agrippa von Nettersheim zu einer Hervorhebung, freilich auch Überschätzung der menschlichen Willenskraft in seiner kabbalistischen Magie (vgl. Perty I, 45. 175. 402; II, 122), die dann Paracelsus auf die imaginative Macht des Glaubens zurückführt und mit einer mehr objektiv gehaltenen, aber auch phantastisch personifizierenden Naturanschauung verschmolz. Zeigt der Ausgang des Mittelalters noch ein unklar gärendes Ringen nach einer tieferen Erfassung des Verhältnisses von göttlicher, Natur- und menschlicher Kausalität, so gelangt dies zu einem gewissen Abschluß zunächst auf dem Gebiet des unmittelbaren religiösen Bewußtseins durch die Reformation.

Die Reformation ist das Werk des bußfertigen, persönliche Gemeinschaft mit Gott suchenden und darum von der bloß äußerlichen Vermittelung derselben durch die kirchliche Hierarchie, mönchische Askese und päpstlichen Ablaß nicht mehr befriedigten, im Rückgang auf die christliche Offenbarungsurkunden neuerwachten und zum biblischen Vollbegriff des Vertrauens herangereiften persönlichen ethischen Glaubens an die Person Jesu Christi und die ihm offenbarte Gnade Gottes. Die reformatorische Theologie hatte zunächst diesen religiös-ethischen Heilsglauben in seiner psychologischen Genesis und Entwickelung an den den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo bedingenden Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, in seinem Wesen als Aneignung der Gnade und in seiner ethischen Produktivität klarzulegen, wurde aber von hier aus auch zu weiterer Umgestaltung der bisherigen Anschauungen geführt, die inbezug auf das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz nur

einer oberflächlichen Betrachtung als unbedeutend erscheinen könnte; schon das Streichen der gesamten Wundertradition des Mittelalters beruht nicht bloß auf historischer Kritik, sondern auch auf einem tieferen Verständnis göttlicher Ordnung; die Naturordnung wird der Vernunft zu selbständiger philosophischer und auch empirischer Erforschung überwiesen, während die Theologie von der subjektiven Glaubenserfahrung aus nicht bloß die psychologisch, historisch und ethisch bedingte Heilsordnung feststellt, sondern auch die in ihr waltende göttliche Kausalität zum Gegenstand ihrer Forschung macht, welche den Zug zu einem allgemeinen Kausalzusammenhang so wenig verleugnet, daß sie sogar die menschliche Wahlfreiheit ganz leugnet, bis sie Melanchthon wieder beschränkt im ethischen Interesse zuläßt; aber auch der physisch-pantheistische areopagitische Gottesbegriff, dessen Konsequenzen wieder bei Schwarmgeistern hervortreten, wird überwunden (vgl. meine „Spek. Theol." I, 58) durch die Anerkennung wirklicher geschichtlicher Offenbarung Gottes, wie sie die heilige Schrift bezeugt und in Christo ihre Vollendung gefunden hat, wobei die menschliche Seite nicht wieder in bloßen Schein aufgelöst wird, der das Geschichtliche in Frage stellt, zu dessen Sicherstellung die Schweizer ebenso mit Recht den Unterschied des finitum und infinitum betonten, wie Luther zur Sicherstellung der Gottesoffenbarung in Christo die Kapazität der menschlichen Natur für die göttliche; mit dieser geschichtlichen Offenbarung wurden auch die biblischen Wunder anerkannt, aber diese nur als äußere Beglaubigung jener, zur fides humana, nicht der auf dem Geisteszeugnis beruhenden fides divina gehörig, aber keine späteren Wunder, da jene Offenbarung vermöge ihrer Vollendung in Christo auch eine einzigartige und die Quelle ist, aus der die Folgezeit nur schöpfen kann, die bleibende Norm für ihre religiös-sittliche Entwickelung; darum werden auch die angeblich neuen Inspirationen der Schwarmgeister verworfen, aber nicht etwa Gottes Wundermacht beschränkt oder auch nur die Kraft des Glaubens im Vergleich zu derjenigen im Anfang der Christenheit, da Christus noch immer die rechten hohen geistlichen Wunder in der Christen-

heit wirkt, gegen welche jene äußeren Wunder nur geringe und fast kindische sind, die nicht mehr geschehen, weil es nicht not ist (Luthers Himmelfahrtsfestpredigt zu Mark. 16, 17 in der Kirchenpostille). So lehren aber auch die Reformatoren nicht eine physisch-magische Eingießung der Gnade, sondern knüpfen sie in ihrer beseligenden und das Herz umwandelnden Wirksamkeit an das Wort von Christo und die damit dargebotene Vergebung der Sünden und fassen sie als Wiederherstellung der justitia originalis so wenig einseitig supernatural, daß sie sowohl das scholastische Figment eines donum superadditum entschieden verwerfen als eine schon auf Erden erreichbare Sündlosigkeit oder gar überverdienstliche Heiligkeit in naturwidriger mönchischer Askese, statt deren sich vielmehr die christliche Sittlichkeit gerade innerhalb der natürlichen sittlichen Ordnungen, durch Pflichterfüllung in Familie, Staat und Beruf zu bethätigen hat, wie denn auch das Gnadenlicht das natürliche der Vernunft nicht auslöscht, sondern sie vielmehr erst recht erleuchtet (vgl. m. „Spek. Theol." I, 56 f.).

Mit der systematischen Verarbeitung der reformatorischen Lehre ging leider mehrfach das volle Verständnis für die großen Grundgedanken derselben verloren; der evangelische Heilsglaube veräußerlichte sich allmählich zur Orthodoxie, dem verstandesmäßigen Interesse an der Lehrausbildung, wobei der Vernunft zwar nur ein formaler Gebrauch gestattet sein sollte, aber eben dadurch der Offenbarungsinhalt um so mehr nicht bloß über Vernunft und Naturordnung hinauszugehen, sondern ihr auch zu widersprechen schien. Zwar wird die natürliche Gotteserkenntnis gegen den Socinianismus festgehalten und in der reformierten Dekretenlehre, wie im locus de providentia s. gubernatione, unter dem das Wunderwirken Gottes als gubernatio extraordinaria rubriziert wurde (J. Gerh. Loc. Theol. VII, 7. Quenstedt I, 765), lag die Anknüpfung der Wunder an die Naturordnung, die doch der speziellen Vorsehung und Regierung Gottes Raum läßt, nahe, während gerade F. Socin von seinem nominalistischen Empirismus aus die Wunderthätigkeit Gottes als naturam ipsam immutare (Chr. rel. breviss. inst. in Bibl. fr. Pol. I, 667) für einzelne Fälle gelten lassen konnte, und die Socinianer

und Arminianer gerade für die Göttlichkeit der Offenbarung dem Wunder höhere Beweiskraft beilegten als dem innern Geisteszeugnis. Doch hielt um so mehr die Orthodoxie fest an dem alten transcendenten Gottesbegriff, der sich dem areopagitischen wieder bedenklich nähert und in seiner doch materialen Anwendung auf die geschichtliche Offenbarung die Menschheit Jesu wieder ins Doketische verflüchtigt, die Schriftinspiration und die Wirksamkeit der Gnade mittels der Sakramente wieder ins Physisch-Magische herabsetzt; statt auf den geschichtlichen Christus wird nun der Glaube auf das Dogma solcher Schriftinspiration gegründet und als Beweis für die Göttlichkeit des Offenbarungsinhalts, während noch Joh. Gerhard (Loc. theol. XII, 107) lehrt: miracula, si non habuerint doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant, von den Späteren die biblischen Wunder und Weissagungen in den Vordergrund gestellt, zu diesem Zweck aber auch mit Ablehnung der patristisch-scholastischen Vermittelungen als schlechthin contra vim rebus naturalibus a Deo inditam cursumque naturalem geschehene Machterweise Gottes bezeichnet (Quenstedt I, 671; vgl. die ähnlichen Citate bei Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn, S. 13 ff.), ja von Buddeus (Inst. th. dogm. II, 1. p. 245) als operationes, quibus naturae leges ad ordinem et conservationem totius hujus universi spectantes revera suspendentur, wonach also ein Wunder den Fortbestand der Welt in Frage stellt, wenn ihm nicht sogleich ein zweites folgt, das die Naturgesetze wiederherstellt. Enthält diese schroffste ganz unbiblische Definition des Wunders zugleich die schärfste Kritik derselben, so lehrte doch auch der Philosoph Malebranche, daß Gott jedesmal, wenn es die Ordnung verlangt, die allgemeinen Gesetze außer Kraft setze (vgl. Leibniz, Theodicee, § 207), und gerade die damalige Zeit begann, der Theologie ganz neue Probleme zu stellen durch den Aufschwung der empirischen Naturwissenschaft und der Philosophie, die, aus der Theologie zur Selbständigkeit entlassen, nun sich um so mehr der Erforschung der natürlichen objektiven und subjektiven

Kausalitäten zuwandten und den Begriff des Naturgesetzes schärfer präcisierten, als es bis dahin geschehen war. So versteht Baco v. Verulam (Nov. org. lib. II, aphorism. 17) unter den universalen Formen leges illas et determinationes naturae certas et invariabiles, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt, ut v. gr. caloris, lucis, ponderis etc. Hier macht sich schon die Bestimmung des Naturgesetzes geltend, die Zeller (Vortr. III, 194) als wesentlichen Fortschritt seit dem 16. und 17. Jahrhundert hervorhebt, daß es einen Satz bezeichnet, der angiebt, was unter gewissen Bedingungen immer und ohne Ausnahme geschieht. Wenn nun freilich Zeller durch die Anerkennung der ausnahmslosen Geltung der Naturgesetze die Wunder für ausgeschlossen hält, so übersieht er, daß nach eben dieser Definition das ausnahmlose Geschehen doch eben nur unter gewissen Bedingungen erfolgt, die doch schließlich von dem alles bedingenden Machtwillen Gottes abhängig sind, weshalb auch Baco, obgleich er für die Naturwissenschaft vor allem empirische Beobachtung und Erforschung der physischen Ursachen fordert, das Zweckmäßige in der Natur um so schärfer als Werk der göttlichen Providenz, die aus der Natur etwas Höheres hervorlockt, hinstellt (Augm. scient. III, 4) und auch die Prärogative Gottes zu übernatürlichen Offenbarungen so stark behauptet, daß er sogar sagt: Quanto mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo (Augm. scient. IX, 1); übrigens schreibt auch Baco der anima in se reducta atque collecta eine divinatio naturalis zu, ja hält eine fascinierende Einwirkung angestrengter Imagination auf den Geist eines andern und dadurch auch auf dessen Leib für möglich (ib. IV, 3). Unter Bacos Einfluß, jedoch gegen die Fortbildung seines Empirismus in Sensualismus bei Hobbes, der allerdings auch eine positive übernatürliche Offenbarung noch gelten ließ, jedoch in ausgesprochenem Staatsinteresse und über die Wunder bereits skeptisch sich äußert (vgl. Lange, Geschichte des Materialismus I, 283), schrieb Richard Cumberland de

legibus naturae (London 1671), jedoch im ältern Sinne des Worts, über die in der Natur des Menschen liegenden Sittengesetze. Dagegen gelangte Descartes, der Begründer des philosophischen Rationalismus, indem er von dem subjektiven sich selbst denkenden Ich als dem gewisssesten Sein zur Idee Gottes und der Welt fortging, zu einer dualistischen Entgegensetzung der geschaffenen körperlichen und geistigen Substanzen vermöge einseitiger Zurückführung aller Bestimmungen dieser auf das Attribut des Denkens, jener auf das der Ausdehnung, wobei die Körperwelt als ein reiner Mechanismus erscheint, der entweder von Gott sogleich für alle Zeiten fertig geschaffen oder unter seiner Mitwirkung aus einer chaotischen Form, doch nach festen Naturgesetzen notwendig in die gegenwärtige übergegangen sei (de method. 5), jedenfalls aber in sich so geschlossen und zusammenhängend sei, daß die Bewegung eines jeden einzelnen Körpers zugleich von den Bewegungen aller anderen im Weltraum abhänge (Princ. III, 157) und aus rein physischen Ursachen erklärt werden müsse, wenngleich die Zweckursachen nicht geleugnet aber dem Wirken Gottes vorbehalten werden (ib. I, 28; III, 4), dessen Assistenz als der einzige Erklärungsgrund der scheinbaren Wechselwirkung von Leib und Seele übrig blieb (de passion. I, 34. de meth. 5), in der Konsequenz bei Geulinx und Malebranche die geschaffenen körperlichen und geistigen Ursachen sogar nur als gelegentliche (occasionales) erscheinen ließ und einen Anknüpfungspunkt für die biblischen Wunder bot, die mit der Autorität der göttlichen Offenbarung begründet wurden, welche als eine innere leichter gerechtfertigt werden konnte analog der Selbstbezeugung Gottes in der menschlichen Gottesidee überhaupt, welche letztere aber noch in der Machtwillkür des göttlichen Willens gipfelte, von welcher Descartes und nach ihm Poiret selbst die ewigen Wahrheiten abhängig machte (vgl. Leibniz, Princ. phil., 47).

Um den cartesianischen Dualismus zu überwinden, erklärte der Pantheismus des Spinoza Denken und Ausdehnung für die uns bekannten Attribute der einen göttlichen Substanz, aus deren unendlicher Natur durch gegenseitige Begrenzung alles Endliche als

Modifikationen dieser Attribute nach geometrischer Notwendigkeit folge (Eth. I, prop. 1 sqq., 28 sq.); vermöge der gleichen Macht des göttlichen Denkens und Wirkens decke sich die Ordnung der Ideen und der Körper (Eth. II, prop. 7). Spinoza sucht mit Recht einen Einheitspunkt des Idealen und Realen in Gott, aber gewinnt nur die allerdürftigste Einheit, bei der Geist und Natur in ihren Unterschieden zu kurz kommen und gleichwohl noch dualistisch ohne Wechselwirkung, nur gewaltsam durch den starren Einheitsbegriff der Substanz zusammengehalten, nebeneinander bestehen; der Geist ist ihm nur das Denken der Ausdehnung, die nach physischer Notwendigkeit in einer Unendlichkeit begrenzter Körper da sein soll, und erkennt deren gesetzmäßigen Zusammenhang und Folge, auch sich selbst als Denken der Ausdehnung, aber ohne aus dem Denken heraus in die Sphäre der Ausdehnung übergreifen zu können. Daher wird Gott in der Eigenschaft der Ausdehnung nur physisch als natura naturans gedacht, und wenn er auch den Naturprozeß zugleich mit seinem Denken umfaßt, so leitet er ihn doch nicht nach Zweckideen noch ex libertate voluntatis (Eth. I, prop. 31 sqq. 36); seine Freiheit besteht nur darin, daß er nach den Gesetzen seiner Natur handelt (prop. 17), d. h. physisch wirkt und logisch denkt, wobei noch in Frage kommt, ob er als unendliches Denken (das Spinoza auch als den ewigen Sohn oder die ewige Weisheit bezeichnet, ep. 21) seiner selbst anders als mittels der Verendlichung bewußt werden könne. Aus diesen Prämissen erklärt sich die prinzipielle Verwerfung des Wunderbegriffs in Spinozas Tractatus theologico-politicus. Schon im 1. und 2. Kap. bestreitet er, daß die Prophetie auf einer höheren Begabung des Geistes beruhe, und führt sie auf eine lebendigere Einbildungskraft zurück, obgleich doch auch schon diese als religiöse eine Mitwirkung des Gottesbewußtseins und also eine höhere religiöse Begabung voraussetzt und Spinoza selbst eine solche für die in der Prophetie enthaltenen sittlichen Antriebe annimmt, ja in Christo eine alle Menschen übersteigende Vollkommenheit, eine unmittelbare, nicht durch

Visionen vermittelte Offenbarung Gottes, eine Menschwerdung der göttlichen Weisheit anerkennt; er durchbricht hier die Schranken seines Systems von der tieferen ontologischen Begründung seiner Gottesidee aus, die die Realität Gottes einschließt als seine innere Selbstoffenbarung, so daß ihm auch die natürliche geschichtliche Entwickelung der Gottesidee sich vollendet in einer höheren geschichtlichen Offenbarung Gottes; aber, wenn er zugesteht, daß Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit, so konnte er eine geschichtliche Einwirkung des göttlichen Denkens auf das menschliche doch noch leichter zugestehen als eine solche auf Einzelnes in der Körperwelt, und so stellt er in Kap. 6 dem Wunderbegriff drei Sätze entgegen: 1) Nihil contra naturam contingere, sed ipsam aeternum, fixum et immutabilem ordinem servare. Dies begründet er damit, daß die allgemeinen Naturgesetze mera decreta Dei seien, quae ex necessitate et perfectione naturae divinae sequuntur; wenn also etwas in der Natur geschehe, was ihren allgemeinen Gesetzen widerstreitet, so würde dies dem Denken und der Natur Gottes widerstreiten und Gott gegen seine eigene Natur handeln. Freilich dieser Beweis schlägt gerade in sein Gegenteil um bei der Identifizierung der potentia naturae mit der divina potentia et virtus, ja ipsissima Dei essentia. Daraus wird zwar einerseits gefolgert: leges et regulae naturae aeternam necessitatem et veritatem involvunt; es könne daher nichts geschehen, was nicht ihnen gemäß sei; aber die Kehrseite ist, was Spinoza selbst sogleich weiter sagt: nec ulla ratio suadet, naturae limitatam potentiam et virtutem tribuere ejusque leges ad certa tantum et non ad omnia aptas statuere; die Naturmacht sei unendlich und ihre Gesetze so weit, daß sie auf alles, was das göttliche Denken konzipiert, sich erstrecken; Gott habe die Natur nicht so ohnmächtig geschaffen und ihr so unfruchtbare Gesetze und Regeln gegeben, daß er oft von neuem ihr zuhilfe kommen müsse, wenn er sie erhalten wissen wolle und die Dinge nach seinem Wunsch fortgehen sollen. Hiermit entwickelt Spinoza einen viel höheren über die Beschränkung auf die empirische Regelmäßigkeit hinausgehenden Begriff der Natur

und Naturgesetze, der den Begriff eines relativen Wunders gar nicht aus-, sondern einschließt; Spinoza selbst, hier an Augustin streifend, definiert es als opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat; ja Spinoza gesteht zu, er könne sagen, miraculum esse id, cujus causa ex principiis rerum naturalium lumine naturali notis explicari nequit, wenn nicht die Alten wie noch jetzt die Menge der Natururſachen ganz unkundig gewesen wären und alles, was sie nicht zu erklären gewußt, für wunderbar gehalten hätten. Und so behauptet weiter Spinoza 2): Nos ex miraculis nec Dei essentiam nec existentiam nec providentiam posse intelligere, sed contra haec melius percipi ex fixo atque immutabili naturae ordine. Die Wunder sind hiernach entbehrlich, ja würden, wenn sie der Naturordnung widerstreiten, die Gottes Dasein bekundet, dieses selbst vielmehr zweifelhaft machen; denn das Wunder wäre doch immer eine beschränkte Naturerscheinung, die für sich noch nicht zum Schluß auf eine unendliche Kausalität berechtigte, und auch eine damit verbundene innere Gottesoffenbarung würde, wenn sie das menschliche Verständnis schlechthin überstiege, doch nichts erkennen lassen. Dies trifft aber nur den damaligen Wunderbegriff der Dogmatiker, nicht die biblische Auffassung der Wunder. Wenn daher Spinoza gegen das Wunder noch geltend macht 3), daß nach der heiligen Schrift selbst Gottes Ratschlüsse, Befehle und Vorsehung die Naturordnung nicht ausschließen, so wendet sich dies zugleich gegen Spinozas eigene zweite und auch gegen seine Schlußbemerkung zur ersten These, da er selbst in der Bibel ein Bewußtsein der Naturordnung vielfach ausgesprochen findet, z. B. in Ps. 148, 6. Jer. 21, 35 f. Kohel. 1, 10 ff., so daß die Alten sehr wohl zwischen dem Willen Gottes im gewöhnlichen Naturlauf und Wundern im engern Sinn zu unterscheiden wußten.

Leibniz beugte dem Pantheismus Spinozas vor durch seine Monadenlehre mit Gott als persönlicher schöpferischer Zentralmonas, aber umging nur den cartesianischen Dualismus von

Denken und Ausdehnung durch idealistische Verflüchtigung dieser; die Materie war ihm nur eine Anhäufung immaterieller Monaden (Nouv. ess. p. 12), die Thätigkeit der Monaden das Vorstellen, ihr Leiden die Verworrenheit der Vorstellungen (Princ. philos. § 51), der Einfluß einer Monas auf die andere und so auch der Seele auf den Leib und umgekehrt nicht ein physischer, sondern nur ein idealer, ein wirklicher nur vermöge der Dazwischenkunft Gottes (nisi Deo interveniente, ib. § 53), der aber nicht zu jedem einzelnen Zusammenwirken jener eingreift, sondern von vornherein eine Harmonie beider prästabiliert hat, vermöge deren Körper und Seelen, obschon diese nur für sich nach Zweckursachen thätig sind, jene für sich mechanisch bewegt werden, doch aufeinander zu wirken scheinen (ebd. § 52ff.). Eben solche Harmonie, wie zwischen dem Naturmechanismus und dem Reiche geistiger Zwecke, besteht zwischen jenem und dem sittlichen Gottesreich der Gnade (ebd. § 90). Damit ergiebt sich die Möglichkeit von Wundern. Unmöglich und falsch ist allerdings das, was einen Widerspruch einschließt oder des zureichenden Grundes entbehrt (ebd. § 31 f.). In Gott ist Möglichkeit und Notwendigkeit eins; denn er hat den Grund seines Seins in sich selbst; auch die ewigen Wahrheiten hängen nicht sowohl von seinem Willen, als vielmehr von seinem Denken ab (ebd. § 43 ff.). Aber von den ewigen unveränderlichen Wahrheiten, die eine logische, metaphysische oder geometrische Notwendigkeit haben, unterscheidet Leibniz die positiven, welche auf Gottes Willen beruhen, und solche sind ihm die Gesetze, die Gott der Natur vorgeschrieben, nicht ohne Grund, sondern in Wahl des Passendsten, so daß sich die physikalische Notwendigkeit auf die moralische, auf die Wahl dessen, was der göttlichen Weisheit angemessen ist, gründet; die allgemeinen Gründe der Ordnung und des Guten, die den Schöpfer dazu bewogen haben, können aber in einigen Fällen von noch wichtigeren Gründen höherer Art überwogen werden; daher kann Gott die Gesetze, die er den Kreaturen vorgeschrieben, auch wieder aufheben und in diesen etwas hervorbringen, was ihre Natur nicht mit sich bringt, die Kreaturen zu größerer Vollkommen-

heit und Kraft erheben als die, wozu sie natürlicherweise gelangen können. Gott kann auch durch den Dienst der Engel Wunder thun, wodurch die Gesetze der Natur so wenig verletzt werden, als wenn der Mensch der Natur durch die Kunst zuhilfe kommt. So lehrt Leibniz in der Abhandlung „von der Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft“ (§ 2f.), die er seiner Theodicee vorangeschickt; in dieser selbst faßt er die Wunder nicht als Aufhebung der Naturgesetze. Wie Gott nichts ohne Grund und Ursache thut, auch wenn er Wunder thut, so hat er auch in Ansehung der einzelnen Begebenheiten keinen Willen, der nicht aus einer allgemeinen Wahrheit oder aus einem allgemeinen Willen folge (Theod. § 206). Die Gründe einer Ordnung, die höher ist als die Ordnung der Natur, bewegen Gott zu Wundern, deren Kennzeichen ist, daß man sie nicht aus der Natur der geschaffenen Dinge erklären kann; gleichwohl müssen sie auch der Ordnung gemäß sein, die mit unter der Zahl der allgemeinen Gesetze begriffen ist; Gott thut auch in den Wundern nie einem Gesetze Abbruch, außer durch ein anderes Gesetz, das sich leichter anwenden läßt (ebd. § 207). Hiermit hat Leibniz die richtige Bestimmung des Verhältnisses von Wunder und Naturgesetz gegeben, wie sie auch der Anschauung der heiligen Schrift vom Fortbestand der Naturordnung entspricht; wenn er freilich die Wunder in die vorherbestimmte Harmonie (ebd. § 208) mit aufnimmt, so reicht diese nicht aus, die natürliche Wechselwirkung von Leib und Seele zu erklären; Leibniz beraubt sich damit selbst der natürlichen Anknüpfung für die ins Wunderbare sich steigernde Einwirkung der Seele auf den Leib. Doch denkt auch Leibniz in der Theodicee (§ 249) viele Wunder von Gott durch den Dienst einiger unsichtbaren Substanzen, der Engel verrichtet, die nach den ordentlichen Gesetzen ihrer Natur wirken, indem sie viel feinere und beweglichere Körper haben als die unseren; dergleichen Wunder seien nur vergleichungsweise Wunder, für uns, wie unsere Werke den Tieren als Wunder gelten würden, wenn sie darüber reflektieren könnten; doch gebe es noch höhere Wunder, die alle Kräfte der Kreaturen übersteigen und Geheimnisse seien, wie

die Schöpfung und die Menschwerdung. So hält auch Wolff (Theol. nat. I, 363 sqq.) entschieden an der Möglichkeit von Wundern fest, aber fällt mit Abschwächung Leibnizscher Grundgedanken in den occasionalistischen Wunderbegriff zurück (ib. 470 sqq.) und schreibt der Offenbarung die Mitteilung übervernünftiger, doch nicht widervernünftiger Wahrheiten (ib. 447 sqq.) zu, in abstrakt-intellektualistischer Einseitigkeit, wobei Spinozas Einwand bestehen bleibt, daß eine solche Offenbarung nichts offenbare, wie sie denn auch die an Wolff anknüpfende deutsche Popularphilosophie und Aufklärungstheologie mehr und mehr fallen ließ und das Wesentliche aller Religion nur in den Vernunftwahrheiten der natürlichen Religion erblickte. Zwar verteidigte noch der Botaniker Bonnet (mit Zustimmung nicht bloß Lavaters, der die fortdauernde Wunderkraft des Glaubens und Gebets wie Jung Stilling doch nur als Steigerung des Natürlichen dachte, sondern auch Eulers) den Wunderbegriff im Leibnizschen Sinn, daß „der große Werkmeister von Anfang her in der Weltmaschine gewisse Stücke und Springfedern verborgen habe, die nicht spielen sollten bis zu dem Augenblick, da es gewisse entsprechende Umstände erfordern würden“, auch durch die Wunder uns eine einstige Verklärung unseres Organismus weissage (Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft II, 64. 71 f.); Reimarus dagegen („Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion“, Abhdl. VIII, 5; vgl. IX, 17 f.) läßt zwar Gott bei dem Ratschluß der Schöpfung die ganze künftige Folge der Begebenheiten nach seinem Zwecke überdacht haben, schließt aber eben darum die Wunder aus, als ob sie in diesem Ratschluß nicht mit enthalten seien, vielmehr eine Änderung desselben bedeuteten und mit den Naturgesetzen, daher auch sowohl mit der Schöpfung als der Erhaltung der Natur in Widerspruch ständen; er hat dem Leibnizschen Wunderbegriff den scheinbar strengeren dogmatischen nur substituiert, um ihn überhaupt zu negieren; im Vorbericht läßt er zwar noch die Offenbarung und deren Geheimnisse gelten, will aber die Philosophie auf „gemeine Erfahrungen und bekannte Grundsätze“ reduzieren, und so geht ihm auch das nach den Naturgesetzen Mögliche nicht über die erfahrungs-

mäßige Naturteleologie hinaus. Es zeigt sich darin auch der Einfluß des englischen Empirismus seit Locke. Auf die Kritik einzelner biblischer Wunder in den Wolfenbüttler Fragmenten und Lessings Stellung zu denselben einzugehen, würde hier zu weit führen. So wenig dieser allein „auf die historische Wahrscheinlichkeit der Wunder die Wahrheit der Religion gründen“ wollte, so ließ ihm doch umgekehrt das fortdauernde Wunder der Religion die Wunder wahrscheinlich erscheinen, die bei ihrer ersten Gründung sollen geschehen sein (Duplik; Werke V, 164), und die Offenbarungsgeschichte galt ihm doch als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts zur reinen Vernunftwahrheit. In England hatten zwar bahnbrechende Naturforscher, Boyle und Newton, die gewöhnliche Regel alles dessen, was in der Natur geschieht, in den mechanischen Gesetzen der Atombewegung gefunden, jedoch nicht bloß die Teleologie auf den Mechanismus selbst gegründet und den ersten Ursprung der Atombewegung Gott zugeschrieben, sondern auch ausdrücklich den Wundern Raum gelassen als modifizierenden Eingriffen Gottes in den Gang der Natur (Lange, Geschichte des Materialismus I, 258), aber noch keineswegs dem einseitigen Empirismus gehuldigt, den Locke als alleinberechtigt auch für die Philosophie und Theologie vertrat. Zwar leugnete auch Locke nicht die biblischen Wunder, und selbst Herbert von Cherbury, der Vater des englischen Deismus, hatte sich sogar durch ein erbetenes wunderbares Zeichen vom Himmel zur Bekanntmachung seines Buches de veritate prout distinguitur a revelatione ermächtigt geglaubt. Der flache Empirismus Lockes führte jedoch schon dessen Freund Collins zur oberflächlichsten Bestreitung der biblischen Offenbarungsreligion als solcher und Toland nicht bloß zu dieser (Christianity not mysterious, 1696), sondern auch zu einem nahezu materialistischen Naturalismus (Pantheisticon, 1720), der nur noch eine dem All immanente Zweckmäßigkeit zuläßt (Lange II, 273 ff.), schlug aber schließlich in David Hume zu einem Skepticismus um, der allen objektiven Kausalzusammenhang in Frage stellte und in der Theologie dem entsprechend (Dialogues concerning natural religion, Essay of miracles) von der These, die Wunder seien wider die Naturgesetze, zu der, sie seien wider

die Erfahrung, wider die Wahrscheinlichkeit, sie seien unbeweisbar, unerkennbar und daher auch, wenn sie möglich wären, wertlos, fortschritt. Die angeblichen Wunder des Abts Paris sind ihm dabei eine willkommene Exemplifikation, wie früher die der sevennischen Inspirierten dem Grafen Shaftsbury (Brief vom Enthusiasmus); während aber noch Tindal (Christianity as old as the creation, 1730) die natürliche Religion als von Anfang her vollkommen und selbst für Gott unveränderlich hinstellte und behauptete, daß das Naturgesetz zu aller Zeit so klar und jedem begreiflich gewesen, daß eine äußere Offenbarung nicht nötig sei, sucht Hume umgekehrt den Ursprung des Wunderglaubens in der ursprünglichen Unwissenheit und Barbarei der Völker. Freilich fehlte es auch nicht an besonnenen Verteidigern des Wunders; nach Jackson widerstreitet es durchaus nicht dem Naturgesetz; Gott erziele nur durch gewisse Mittel in einzelnen Fällen einen anderen Effekt, als der sich selbst überlassene Naturlauf hervorgebracht haben würde, wie ein Arzt dem Laufe des Krankheit durch Medizin eine andere Wendung gäbe; doch verwarf das Annet als Abschwächung des Wunders (Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 320). Auf die kaum wissenschaftlich zu nennende Polemik Rousseaus, Voltaires und anderer Franzosen gegen das Wunder einzugehen, fehlt hier der Raum; sie ist nur eine Fortsetzung des englischen Sensualismus.

Mit der ernsten kritischen Selbstbesinnung und ethischen Vertiefung der Philosophie durch Kant wird wenigstens wieder der Boden vorbereitet zu einer Vereinigung von Wunder und Naturgesetz vermöge einer der Erscheinungswelt zugrunde liegenden höheren Weltordnung. Bedeutsam hierfür ist schon Kants kleine Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes“ (1763), die zwar noch seiner vorkritischen Zeit angehört und manche Mängel hat, jedoch, wenn es gelingt, die Subjektivität seines späteren Kriticismus zu überwinden, um so mehr Anspruch auf Beachtung hat. Gott ist ihm der Realgrund aller Möglichkeit, das notwendige Wesen (S. 24 f.), das alle Realität ohne die den anderen Wesen anhaftenden Verneinungen oder Mängel in sich schließt (S. 28 ff.), daher auch alle Realität der geistigen

Natur, Verstand und Willen, durch welche erst die Hervorbringung einer geordneten Welt möglich ist (S. 32ff.), aus einem moralischen Grunde (S. 55). Kant unterscheidet dann die Abhängigkeit der Dinge von Gott vermittelst der Ordnung der Natur und ohne dieselbe. Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, insofern sein Dasein oder seine Veränderung in den Kräften der Natur und den Regeln ihrer natürlichen Wirkungsgesetze zureichend gegründet ist. Dagegen ist eine Begebenheit übernatürlich, materialiter, wenn die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, formaliter, wenn die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist (S. 60f.), wie dies bei Naturkatastrophen der Fall ist, die zugleich Strafgericht sind, ein Zusammentreffen, das Kant (S. 62f.) nicht einmal auf eine Veranstaltung bei der Schöpfung zurückführen will, da das Übernatürliche durch solche Hinausschiebung nur unbeschreiblich vermehrt werde zu einer noch größeren auf eine so lange Kette von Folgen gerichteten göttlichen Sorgfalt; doch weiß Kant von einem Widerspruch einer übernatürlichen Begebenheit mit einem Naturgesetze nichts; sie ist zwar keinem Naturgesetze untergeordnet, wohl aber einem unmittelbaren, göttlichen Gesetze, dem seiner Weisheit (S. 62ff.). Doch macht Kant mit Recht als eine Regel der gesunden Vernunft geltend, daß man ohne die erheblichste Ursache nichts für eine übernatürliche Begebenheit oder ein Wunder halten soll, woraus er folgert, daß die Wunder sehr selten seien (S. 68). Gott begriff eine Welt in seinem Ratschluß, in der alles mehrenteils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllt (S. 70). Wo die Natur nach notwendigen Gesetzen wirkt, kann sich nichts Gott Mißfälliges ereignen (S. 71). Aber um der freihandelnden Wesen willen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nötig sein dürften, obgleich die Ungebundenheit jener in der Verknüpfung mit dem Übrigen des Universums nicht ganz allen Gesetzen entzogen ist, so daß nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Ergänzung benötigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur für gewisse Zeiten und Völker Er-

wähnung thut (S. 73 f.). Die Erkenntnis Gottes aus der notwendigen Einheit in der Natur oder dem, was in der Regelmäßigkeit der Natur Notwendiges ist, erfordert einen höheren Grad der Weltweisheit, leichter ist die aus der mannigfaltigen zufälligen Schönheit und zweckmäßigen Verbindung in der Ordnung der Natur; Gott kann aber auch als die Macht, der die Natur unterworfen ist, durch Wunder erkannt werden, die, wenn Menschen völlig verwildert sind oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließt, sogar das einzige Mittel scheinen, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen (S. 83 f.). Kant scheut sich nicht, den Wunsch auszusprechen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, daß eine Weltbegebenheit ein außerordentliches göttliches Verhängnis sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemäßigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst, und die Philosophie kommt hierbei gemeiniglich ins Gedränge (S. 91). Man kann eine einzelne Begebenheit in dem Verlaufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein ander Geschäft, als nur einen Beweisgrund dieser außerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen (S. 118).

So will selbst Kant in den „Träumen eines Geistersehers“ (1766) in Swedenborgs phantastisch-idealistischer Vorstellung einer durch den inneren Sinn wahrnehmbaren, in sich zusammenhängenden Geisterwelt und seines Verkehrs mit ihr doch nicht alles verwerfen, sondern giebt als möglich zu verborgene Kräfte in unserem Selbst (S. 123), ja vermöge pneumatischer, nicht durch die Materie vermittelter Gesetze (S. 122) Einflüsse vonseiten der Geisterwelt, die in das persönliche Bewußtsein des Menschen, zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, daß sie nach dem Gesetz der Ideenassociation verwandte Bilder und analoge sinnliche Vorstellungen wecken, die nicht der geistige Begriff selber, aber doch Symbole desselben sind (S. 51 f.); doch seien die angeblichen Erfahrungen solcher Einwirkungen und Kräfte zu individuell, als daß sie sich unter ein einstimmiges Gesetz der Empfindung bringen ließen, über welches der Verstand urteilen könnte; eine philosophische Einsicht sei

daher unmöglich und unnötig; der moralische Glaube führe zwar zur Hoffnung einer anderen Welt; doch sei es nicht unsere Aufgabe, sie schon in der gegenwärtigen erkennen zu wollen, sondern in dieser unsern Posten auszufüllen, da davon unser Schicksal in der künftigen abhänge (S. 124 ff.). Aber auch diese gegenwärtige Aufgabe, das sittliche Gesetz, fordert die Möglichkeit der Freiheit gegenüber dem Naturgesetz, das einen allgemeinen Kausalzusammenhang involviert. Nun leugnet zwar die Kritik der reinen Vernunft die Erkennbarkeit der Dinge an sich, überwindet aber den empirischen Skepticismus Humes durch den Nachweis apriorischer Bedingungen der Erfahrung, zu welchen auch die Kategorie der Kausalität gehört, welche freilich zunächst nur subjektiv allgemein gültig und notwendig sind und der Natur als dem Inbegriff aller Erscheinungen viel mehr Gesetze vorschreiben als von dieser, da sie an sich unerkannt ist, ableiten; diese Gesetze existieren nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren (§ 26). In diesem Sinne ist es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die, selbst geschehen oder entstanden, wieder eine Ursache haben müsse, wodurch das ganze Feld der Erfahrung, soweit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird; da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnis herauszubekommen ist, so schafft sich die Vernunft rein aus sich selbst die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetz der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen; auf diesen transcendentalen Begriff der Freiheit gründet sich der praktische als Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch sinnliche Antriebe; eine solche intelligible Ursache ist ein Ding an sich, weil die Erscheinungen Gründe haben müssen, die nicht Erscheinungen sind, fällt außer der Reihe der Erscheinungen und wird durch sie nicht

bestimmt, obschon ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können; auf diese Weise ergiebt sich die Möglichkeit, die Kausalität durch Freiheit zu vereinigen mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit (Transc. Dialektik II, 2, 9; III). Von dieser Freiheit, deren Kausalität zwar intelligibel zu denken ist, deren Substanz (Subjekt) jedoch bedingt erscheint, ist nun aber noch zu unterscheiden die Gottheit als das unbedingt notwendige Wesen, das ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und bloß intelligibel gedacht werden muß, da es sonst selbst dem Gesetz der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen wäre, während es vielmehr Möglichkeitsgrund aller Erscheinungen, von aller empirischen Bedingung frei ist, ohne daß wir darum berechtigt sind, von irgendeinem Gliede der empirischen Reihen einen Sprung außer dem Zusammenhang der Sinnenwelt zu thun, da diese nichts als Erscheinungen enthält (ebd., IV). Hiernach ist die göttliche Kausalität an sich gar nicht an das Naturgesetz gebunden, wenngleich wir ihre Wirkungen wie die der menschlichen Freiheit nicht anders auffassen können, als daß wir sie in den allgemeinen Naturzusammenhang aufnehmen, der sich uns überdies keineswegs als ein bloß mechanischer, sondern auch als ein teleologischer darstellt. Giebt nun auch Kant der Gottesidee für unser Denken nur die subjektive Bedeutung eines höchsten regulativen Prinzips, so postuliert er doch ihre Realität aus Gründen der praktischen Vernunft oder Moralität, während die spekulative Vernunft wenigstens darthue, daß in dieser höchsten Idee nichts Unmögliches, kein Widerspruch sei (vgl. „Kritik der praktischen Vernunft“ I, 2. 2. 7), und so läßt es auch Kants kritische Religionsphilosophie zu, die Realität biblischer Wunder aus praktischen Gründen zu glauben, theoretisch aber sich zu beruhigen mit dem Nachweis, daß sie für Gott nicht unmöglich seien, da er eben nicht an das Naturgesetz gebunden sei. Folgt nun letzteres erst recht aus der bloßen Subjektivität des Kausalgesetzes, so bietet diese allerdings eine neue Schwierig-

keit, schon für die Wirkungen der menschlichen Freiheit und erst recht für die Erkennbarkeit der Wunder durch die subjektive Notwendigkeit, alle Erscheinungen nach dem Gesetz der Kausalverknüpfung aufzufassen, und weiter ergiebt sich aus der durch die Subjektivität der theoretischen Vernunft bedingten Selbständigkeit der praktischen Vernunft, die sie rein auf sich selbst beschränkt, auch sogar von aller empirischen Objektivität, wenigstens nach ihrem formalen Wesen, ablöst, die in „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft", Stück 1, hervorgehobene Schwierigkeit, wie eine Umwandlung der Menschen aus dem radikalen Bösen, das Kant meisterhaft als Erfahrungsthatsache aufweist, zum Guten möglich sei, da die praktische Vernunft eigene Kraftanwendung fordere, der doch die angeborene Verderbtheit gerade entgegenstehe. In Stück 2 der genannten Schrift wird dazu der praktische Glaube gefordert an den Sohn Gottes als das Urbild oder Ideal der moralischen Vollkommenheit, das aber nur die in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegende Idee sei, die ihre Realität in praktischer Beziehung in sich selbst habe, weshalb es keines Beispiels der Erfahrung als Vorbildes bedürfe oder gar einer Beglaubigung desselben durch Wunder, obgleich eben darum, weil jene Idee in unserer Vernunft liegt, eine Erfahrung möglich sein müsse, in der das Beispiel eines gänzlich untadelhaften, wahrhaft göttlich gesinnten Menschen gegeben werde, der jedoch immer ein wahrer Mensch sein müsse, um uns Beispiel der Nachahmung zu sein, womit nicht schlechthin verneint würde, daß er übernatürlich erzeugt sein könne. Unzweifelhaft sieht Kant in der historischen Person Jesu das einzige derartige wirkliche Beispiel der Erfahrung, aber letztere kann ihm als etwas theoretisch in ihrem inneren An-sich-sein Unerkennbares nie die objektive Verwirklichung einer apriorischen Vernunftidee mit völliger Gewißheit erkennen lassen, und so läßt ihn selbst kein Beispiel der äußern Erfahrung auf das Innere der Gesinnung mit strenger Gewißheit schließen. Daher behauptet er im Widerspruch mit seiner eigenen Ausführung in Stück 1 über die Macht des Bösen die Entbehrlichkeit des Geschichtlichen für den reinen moralischen Vernunftglauben und so auch in der Schluß-

anmerkung zu Stück 2 die Entbehrlichkeit der Wunder für denselben, doch keineswegs für die gemeine Denkungsart im Menschen, welcher es ganz angemessen sei, daß die Introduktion der höheren moralischen Religion, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet werde, um die Endschaft der niederen, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen. Gegen die Möglichkeit solcher Wunder hat Kant nichts einzuwenden, ja nennt es vielmehr fruchtlos, sie zu bestreiten, da die wahre Religion, obgleich sie sich jetzt durch Vernunftgründe selbst erhalten könne, zu ihrer Zeit durch solche Hilfsmittel introduziert zu werden bedurfte, und erklärt demgemäß Wunder (von denen man freilich nur wissen könne, was sie für uns seien) als Begebenheiten, in deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechthin unbekannt sind und bleiben müssen; wenn Gott die Natur in besonderen Fällen von ihren Gesetzen abweichen lasse, so verfahre er dabei nach einem höheren Gesetze, von dem wir allerdings außer dem allgemeinen moralischen nicht den mindesten Begriff haben; dazu komme die Schwierigkeit, übernatürliche Einflüsse sicher von den natürlichen zu unterscheiden; müsse doch auch der Naturforscher, der die Ursachen der erfahrungsmäßigen Begebenheiten in ihren Naturgesetzen aufsucht, auf die Kenntnis dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst oder, was sie in Beziehung auf einen anderen möglichen Sinn für uns sein möchten, Verzicht thun; allerdings könne auch niemand wissen, ob in der Natur z. B. die Erhaltung der Pflanzen- und Tierarten eine bloße Folge nach Naturgesetzen sei und nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde. Schließlich gesteht Kant (III, 5) die Schwäche der menschlichen Natur zu, auf reinen Vernunftglauben eine Kirche oder Gemeinde Gottes zu gründen; die Konstitution einer solchen gehe allemal von einem historischen Offenbarungsglauben aus, und es sei Eigendünkel, zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist,

eine besondere göttliche Anordnung sein könne, wenn sie mit der Moral in der größten Einstimmung ist. Kant will Rationalist sein, der nur den reinen moralischen Vernunftglauben für unbedingt verpflichtend und zur Religion notwendig hält, aber nicht als Naturalist die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneinen und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Notwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion bestreiten (IV, 1).

Hieran knüpft J. G. Fichte seine „Kritik aller Offenbarung“ (1792). Hier wird die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung und damit auch des Wunders vom Standpunkt des kritischen Moralismus aufs eingehendste nachgewiesen. Vorausgesetzt wird unmittelbar mit der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes das Dasein des heiligen, seligen, allmächtigen Gottes (§ 1). Gott kann sich, da die Objektivität rein theoretischer Aussagen über ihn zweifelhaft, doch als moralischer Gesetzgeber ankündigen durch das Übernatürliche in uns (Gewissen) oder außer uns in der Sinnenwelt durch ein geheimnisvolles übernatürliches Mittel; auch haben alle Religionsstifter beansprucht, inspirierte Gesandte Gottes zu sein und sich auf eine übernatürliche Autorität berufen (§ 3). Der Begriff der Offenbarung ist demnach ein Begriff von einer durch übernatürliche Kausalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachte Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt; dieser Begriff ist a priori möglich (§ 4), obwohl nicht a posteriori, denn die Erfahrung für sich berechtigte nicht, von einer unerklärbaren Erscheinung auf eine übernatürliche Ursache zu schließen, sondern nur zu dem Schluß, daß das Gesetz für die Erforschung zu tief liege; während aber die Sinnenwelt für sich überhaupt keine Ankündigung der gesetzgebenden Heiligkeit enthält, kann Gott sie durch eine besondere ausdrücklich dazu bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt solchen ankündigen, die sich überwiegend durch ihre

sinnliche Natur, statt durch das Moralgesetz bestimmen lassen; die physische Möglichkeit solcher Offenbarung bedarf keines Beweises, ergiebt sich schon mit der Möglichkeit der schlechthin geforderten Kausalität des Moralgesetzes auf die Sinnenwelt (§ 5). Die Naturphilosophie reicht nicht so weit, um zu beweisen, daß etwas in der Sinnenwelt nur durch Gesetze der Natur oder daß es durch sie nicht möglich sei (§ 6). Nach den Gesetzen der Natur müssen sich zwar alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, aber nicht aus den Gesetzen; die Kausalität der Materie der Wirkung kann außer der Natur liegen, auch wenn die der Form der Wirkung in ihr liegt; Gott bestimmt die Natur dem Moralgesetz gemäß; ihm ist nichts natürlich und nichts übernatürlich, und wir können uns sehr wohl eine Erscheinung durch eine übernatürliche Kausalität Gottes gewirkt denken, indem Gott die erste natürliche Ursache derselben gleich anfangs in den Plan des Ganzen verflochten habe; seien aber auch gewisse für übernatürlich gehaltene Erscheinungen aus Naturgesetzen völlig erklärbar, so könnten sie doch zugleich übernatürlich von Gott zum Zweck einer Offenbarung in moralischer Absicht gewirkt sein (§ 7). Das Kriterium der Offenbarung ist ein empirisches moralisches Bedürfnis, die Moralität der Mittel und des Endzweckes (§ 8), sowie des Inhalts (§ 9), nicht aber hat sie mit theoretischen Beweisen des Übersinnlichen zu thun (§ 11). Die Realität einer solchen Offenbarung Gottes außer uns läßt sich nun freilich nach Fichte (§ 12) nicht erweisen, weder a priori aus einer Notwendigkeit derselben in Gott, da wir von Gott nur durch die praktische Vernunft wissen, noch a posteriori, da eine uns unbegreifliche Erscheinung uns noch nicht berechtige, sie auf eine unmittelbare Wirkung Gottes zurückzuführen, wenngleich sie es sein könne, wenn sie den angeführten Kriterien nicht widerspricht; der Annahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung liege nur ein Wunsch zu-

grunde, gestärkt zu werden im Kampf der Pflicht gegen die Neigung, ein formaler empirisch bedingter Glaube, der allerdings in dem schlechthinigen Gebot des Moralgesetzes seine Berechtigung habe, zumal bei dem, der selbst Moralität auch außer sich verbreiten wolle, für solche, die dabei der Vorstellung der Offenbarung bedürfen; jener dürfe den Glauben an Offenbarung auch nicht heucheln, müsse selbst davon überzeugt sein, obwohl er ihn später auch wieder aufgeben könne; doch sei dieser Glaube subjektiv und individuell, lasse sich nicht von jedem fordern und jedem aufdringen. Fichtes Tendenz geht nicht ganz dahin, solchen Glauben als eine bloße Einbildung zu erweisen, da er ihn gerade für die Verbreitung der Moralität und der moralischen Religion notwendig hält und für die Verbreiter eine höhere Stufe der Moralität voraussetzt; aus der Korrespondenz ihrer individuellen geistig-sittlichen Kraft mit unerklärbaren Naturerscheinungen, die auf ihren Wunsch oder vielmehr Gebet eintreten, hätte er die Fakticität von Wundern völlig sicher stellen können, wenn nicht die vom Kriticismus behauptete Subjektivität der apriorischen Formen unserer Weltauffassung alle objektiven Aussagen über Gott und Welt abgeschnitten und nur die subjektive, freilich alle Subjekte zum moralischen Handeln verpflichtende, aber auch uniforme und rein formale Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft übrig gelassen hätte, von der aus sich dann für das konsequente Denken Fichtes auch bald Gott in den Begriff einer moralischen Weltordnung, die Natur in den des versinnlichten Pflichtmaterials auflöste, nachdem er sie theoretisch als das von dem Ich gesetzte Nichtich für eine bloße Vorstellung erklärt; doch war dieser kühne Idealismus nur der Übergang zur Überwindung der dem Kriticismus anhaftenden Subjektivität, mußte doch unterscheiden zwischen dem beschränkten empirischen und dem absoluten Ich, dem allein die uranfängliche Setzung der Natur zukomme, und diese Setzung dann auch weiter als eine nicht bloß ideale, sondern auch

reale anerkennen, da die Natur mit das empirische Ich und die Entwickelung seines Denkens ermöglicht und über dieses immer zugleich hinausgeht durch die erfahrungsmäßige Bekundung ihres Daseins, die in dem bloßen Begriff von ihr noch nicht enthalten ist, wenngleich dieser nicht aus der bloßen Erfahrung stammt, sondern in seiner Apriorität zurückweist auf die ideale Seite der uranfänglichen Setzung, durch welche die Erfaßbarkeit des Realen und die objektive Gültigkeit der apriorischen Formen auch für die Erfahrungswelt begründet wird, zumal da diese in solchen Formen von uns nicht einmal aufgefaßt werden könnte, wenn sie denselben nicht irgendwie homogen wäre. Aus ihrer Objektivität ergiebt sich allerdings die Notwendigkeit eines allgemeinen Naturzusammenhanges, der aber kein bloß mechanischer, sondern auch ein teleologischer, eine durch alle Stufen der Natur hindurchgehende Verknüpfung des Idealen und Realen ist, die in der Natur für sich zwar ein Vorherrschen oder Übergewicht des Realen über das Ideale einschließt, jedoch mit stufenweise zunehmendem Einfluß des Idealen, bis im Menschen das Ideale zum Selbstbewußtsein sich steigert, vermöge dessen er das Reale sich nicht bloß denkend aneignen, sondern es auch selbst wollend bestimmen kann. Damit erlangen die Naturgesetze gerade die Bedeutung, daß sie eine fortschreitende Macht des Idealen in der Natur bekunden und eine umgestaltende Einwirkung des Menschen auf diese zulassen, ja selbst vorbereiten. Das Ziel ist nicht Abstraktion des Geistes von der Natur, sondern Vollendung des Geistes mittels Beherrschung, Durchdringung, Selbstdarstellung in der Natur, die selbst dadurch vergeistigt und verklärt wird und darin ihre höchste Bestimmung erreicht; damit ist in der Natur nach ihren eigenen Gesetzen auch Raum gelassen für eine über die gewöhnliche Erfahrung noch hinausgreifende wunderbare Einwirkung des Idealen und Geistigen in Kraft des höchsten absoluten Prinzips, das zugleich Ideal- und Realprinzip ist und gerade dadurch, daß es zunächst das Reale und Ideale, Natur und Geist

relativ auseinander treten läßt, einander relativ entgegensetzt, beide einer höheren Einheit zuführt als seinem vollendeten Abbild und seiner höchsten Offenbarung. So erhebt sich auf dem Boden des Kriticismus eine neue Weltanschauung, die den Dualismus der alten Philosophie, des Kartesianismus und des Kriticismus selbst überwindet und sich wissenschaftlich mit der christlichen zusammenschließt.

Vor allen hat Schelling das Verdienst, dieser höheren Weltanschauung Bahn gebrochen zu haben, wenngleich sich mit seiner Begeisterung für das neue Prinzip in den verschiedenen Stadien seiner Entwickelung noch manche Unklarheit verband, die sich aus einer Nachwirkung der früheren Systeme erklärt. Von Fichte kommend erklärte er die Natur zuerst ganz idealistisch, identifizierte dann das Absolute als unpersönliche Urthätigkeit mit Spinozas natura naturans, das durch die idealistisch a priori konstruierten Naturstufen hindurch erst in Menschengeist zum Selbstbewußtsein sich emporringe, eine Entwickelungsphase, der Hegel durch seine dialektische Methode mittels angeblichen Umschlagens der Begriffe in ihr Gegenteil zu höherer Einheit vergeblich eine festere Stütze zu geben suchte, ließ dann die Welt der Gegensätze durch einen Abfall vom Absoluten entstehen, dessen Versöhnung Endabsicht der Geschichte sei, bis er auch in Gott selbst das Real- und das aus diesem herausgestellte Idealprinzip und ein drittes als die höhere bewußte Einheit beider unterschied, womit die Persönlichkeit Gottes und sein freischaffender allmächtiger Wille wissenschaftlich wieder gewonnen war und die christliche Weltanschauung erst wieder zu ihrem vollen Rechte kommen, auch das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz ihr entsprechend bestimmt werden konnte, wenngleich Schellings Philosophie von Anfang an dahin tendiert. Schon nach der Abhandlung „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (Schriften 1809 I, 52) ist der letzte Endzweck des Ich, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen. Der Mechanismus, sagt Schelling in der Schrift „von der Welt-

seele (1798, S. VIII), ist nichts für sich Bestehendes, ist selbst nur das Negative des Organismus, dieser also früher als jener, schließt zwar nicht alle Succession von Ursachen und Wirkungen aus, aber schließt sie in gewisse Grenzen ein; ursprüngliche Kräfte dienen nicht als Erklärungen, sondern nur als Grenzbegriffe der empirischen Naturlehre; jede derselben läßt eine Unendlichkeit möglicher Grade zu; außerhalb bekannter Materien bleibt noch ein weiter Raum für andere unbekannte, die man doch nicht für erdichtet ausgeben kann, sobald nur der Grad ihrer Energie als proportional mit wirklich beobachteten Erscheinungen angenommen wird (S. 11). Freilich idealistisch heißt in der „Einleitung zur Naturphilosophie“ (1799, S. 3) die Natur der sichtbare Organismus unseres Verstandes, weshalb sie nicht anderes als das Regel- und Zweckmäßige produzieren könne; doch folge daraus, daß das Ideelle auch wieder aus dem Reellen entspringe. Ebenso will das „System des transcendentalen Idealismus“ (1800, S. 4) die Naturgesetze auf Gesetze des Anschauens und des Denkens zurückgeführt wissen, so daß die ganze Natur sich schließlich in eine Intelligenz auflöse, welche, in ihren Phänomenen noch bewußtlos, im Menschen sich selbst ganz Objekt werde; die Natur wird aber (S. 18) auch weiter in ihrer Teleologie als ein Kunstwerk hingestellt, als Produkt derselben Thätigkeit, die als zugleich bewußte die ideale Welt der Kunst erzeuge, als die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes, und die Kunst, die das Genie zwar mit Bewußtsein, aber von einer höheren Macht getrieben, im Gefühle einer unendlichen Harmonie vollbringe, als die Offenbarung des Unendlichen, das von der absoluten Realität des Höchsten überzeugende Wunder (S. 460), die Geschichte als eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten, das als die ewige Identität der ewige Grund der Harmonie des Bewußtlosen und Bewußten, der Natur und Freiheit, mit einem Worte die Vorsehung ist, freilich nie als das Absolute erscheinen könne, daher nur Objekt des Glaubens sei (S. 435 ff.). Die „Vorlesungen

über die Methode des akademischen Studiums" (1802, Vorl. 8) bezeichnen das Christentum als Anschauung des Universums als einer Welt der Vorsehung, weshalb es von der Geschichte unzertrennlich sei, die in einer ewigen Notwendigkeit oder Ordnung, aber keineswegs bloß in empirischen Ursachen gegründet sei, zumal da die empirische Notwendigkeit nur eine Art sei, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Notwendigkeit ins Unendliche zu verlängern; nach der Vergötterung des Endlichen in der alten Zeit sei in Christo das wahre Unendliche in das Endliche gekommen, um dieses in seiner eigenen Person Gott zu opfern und ihn dadurch zu versöhnen; die erste Idee des Christentums sei daher notwendig der menschgewordene Gott; diese Auflösung des Gegensatzes sei aber nicht äußerlich zu schauen, falle ins Subjekt, bleibe daher Mysterium, Geheimnis; die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebe sich allein in der subjektiven Einheit auf, die der Begriff des Wunders ausdrücke, da die Idee dieser Einheit in, aber nicht aus der Zeit, aus der Offenbarung des Absoluten selbst entstanden sei. Zwar wird (Vorl. 9) die Menschwerdung Gottes, da dieser außer aller Zeit sei, als eine Menschwerdung von Ewigkeit erklärt; aber der Mensch Christus sei in der Erscheinung der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, von dem aus sie sich dadurch fortsetzen solle, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt; Schelling behauptet deshalb sogar, daß die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, während er doch zugleich den Glauben an die Göttlichkeit des Christentums nicht auf empirisch-historische Argumente bauen will und das Wunder der Offenbarung durch andere Wunder zu beweisen einen handgreiflichen Zirkel nennt. Platonisch unterscheidet der „Bruno" (1802) die urbildliche Natur, die dem Gesetz der Zeit und des Mechanismus nicht unterworfen sei, von der hervorbringenden, in der nach Röm. 8, 20 die Dinge nicht freiwillig, sondern gezwungen dem Dienst der Eitelkeit unterworfen seien; das Vorbildliche, die Idee sei das ursprünglich Bestimmende, das Gegenbildliche das Bestimmbare, das aber auch

wieder aus Bestimmendem und Bestimmbarem bestehe; wo das Vorbildliche und wo das Gegenbildliche anfange oder aufhöre, sei unmöglich zu sagen; so unendlich die Wirklichkeit in der gegenbildlichen, sei die Möglichkeit in der vorbildlichen Welt, und immer höhere und höhere Beziehungen entstehen der Möglichkeit in jener auf die Wirklichkeit in dieser; je mehr das Bestimmbare von einem Wesen von der Natur des Bestimmenden an sich habe, welches unendlich, desto höher sei die Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die in ihm ausgedrückt sei (S. 200 ff.); die absolute Einheit der Möglichkeit mit der Wirklichkeit, des Subjektiven mit dem Objektiven sei aber in der Zeit nie möglich, nur absolut gefordert, für das Handeln als Gebot und unendliche Aufgabe, für das Denken als Glaube, der das Ende der Spekulation sei; für die Ethik sei die Natur nur Organ, nur Mittel; das reine Subjekt-Objekt aber, das absolute Erkennen oder Ich, die Form aller Formen sei der dem Absoluten eingeborene Sohn, gleich ewig mit ihm und eines Wesens; nur durch ihn gelange man zum Vater (S. 218 ff.). Auch die Schrift „Philosophie und Religion" (1804) unterscheidet die erscheinende Welt von der schlechthin realen (S. 52), faßt die Übereinstimmung des erscheinenden Realen oder der Notwendigkeit mit der Freiheit im Handeln als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt, die Geschichte im ganzen als eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes (S. 63) und erklärt die Anfänge der menschlichen Bildung, auch der Religion aus der Erziehung höherer Naturen (S. 65 f.); ja die Religion als unmittelbare Beziehung auf das Unendliche wird ganz in das heilige Dunkel der Geheimnisse gewiesen; das Wunderbare sei ihr exoterischer Stoff; sie könne eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken wie im Begriffe des Wunderbaren geschehe (S. 74. 76), was freilich der Vorstellung des Abfalls entspricht, der zunächst nur die Selbstbehauptung der Ideen oder Seelen in einer vom Absoluten unterschiedenen endlichen Welt bedeutet und ihre Selbstbehauptung im Absoluten selbst als das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes (S. 73) zum Ziele hat. Schelling sucht sich auf diese

Weise loszuringen von dem pantheistischen Satz Spinozas: omnis determinatio est negatio und erhebt sich in der Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ (1807, Schriften 1809 I, 357) zu der klaren Erkenntnis: „Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung; es besteht kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm innewohnende Kraft, mit der es sich als ein eigenes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.“ So ist das Wunder auch mehr als bloße Aufhebung des Natürlichen, es entspricht dem Individuellen, erhebt sich aber wie dieses auf dem Boden des Natürlichen, wie Schelling weiter sagt (S. 363): „Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreise das Höhere immer mit seinem Niederen zugleich dar; Göttliches schaffend im Menschen, wirkt sie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund desselben, welcher sein muß, damit im Gegensatz mit ihm das Wesen als solches erscheine; wird ja doch in der höheren Welt des Menschen selbst die große Masse wieder zur Basis, an der sich das in Wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Gesetzgebung, Herrschaft, Glaubensstiftung manifestiert.“ In den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) gewinnt Schelling den Begriff der Persönlichkeit Gottes durch Unterscheidung des Realgrundes in ihm oder seiner Natur von seiner geistigen Selbstoffenbarung, damit auch den Begriff der freien Schöpfung, wodurch die idealistische Auflösung der Natur in bloße Denkgesetze vollends überwunden wird. „Schlechthin freier und bewußter Wille ist der Wille der Liebe; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da ist; es ist nicht lauter reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist; sonst hätte der geometrische Verstand sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus all-

gemeinen Gesetzen, sondern Gott d. h. die Person Gottes ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich-, nicht aber geometrisch-notwendiger und ebenso wenig willkürlicher Gesetze eine der erfreulichsten Seiten. Jedoch war die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden" (a. a. O. S. 482 f.). „Alle Naturwesen haben ein bloßes Sein im Grunde (Gottes), sind inbezug auf Gott bloß peripherische Wesen; nur der Mensch ist in Gott und eben dadurch der Freiheit fähig; er allein ist ein Zentralwesen und soll darum auch im Centro bleiben; in ihm sind alle Dinge erschaffen. Die Natur ist das erste oder Alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des Neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die nur von diesem Standpunkt verständlich wird" (S. 503 f.). Der Dialog „Clara" (1817, 2. Aufl. 1865) handelt eigens „von dem Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt". Könne auch das Niedere vielleicht nicht auf das Höhere wirken, so doch desto gewisser das Höhere in das Niedere; bei der Erklärung des Wunders, daß es eine außerordentliche Wirkung Gottes in die Sinnenwelt sei, sei auch zu bedenken, wieviel von dieser Sinnenwelt selbst ganz Unsinnliches sei (S. 11); das Geistige in uns ermögliche einen Zusammenhang mit den Kräften einer anderen Welt (S. 12); so liege in Freundschaft und Liebe ein ewiges Band (S. 15); es sei eine göttliche Bestimmung, daß die Natur sich zuerst bis zum Menschen erhebe, um in ihm und mit ihm sich zu einer höheren

ewigen Verklärung zu erheben; sie sei nur durch den Fall des Menschen in dieser Entwickelung gehemmt (S. 37ff.), könne aber auch durch ihn aus der Hemmung erlöst werden (S. 43); zwar an Schicksal und Stimmung des Einzelnen könne die Natur in ihrem großen, aufs allgemeine gerichteten Gange nur selten teilnehmen; doch hätten sich vielleicht nie große, ganze Völker betreffende Veränderungen ereignet ohne gleichzeitige Bewegungen in der allgemeinen Natur (S. 44f.); die Freiheit sei die eigentliche wahre Geistererscheinung (S. 51); es sei ein Beweis von der Übermacht der äußeren Natur über unser jetziges Leben, daß sie unser innerstes klares Selbstbewußtsein in Schlaf verwandele, während es im Schlafe der Sonnambulen, die gegen alles andere, den Einwirkenden ausgenommen, sich wie tot verhalten, auch öfter bei Sterbenden zu einem höheren Hellsehen erwache (S. 95ff.). Der Traum sei ein unvollkommener Versuch, im Schlaf das Wachen und also das Hellsehen hervorzubringen (S. 122). Als der Sohn Gottes sich in die gesunkene, vergänglich gewordene Natur herabließ, um in ihr wieder ein Band des geistigen und natürlichen Lebens zu werden, sei der Himmel, die wahre Geisterwelt, aufs neue geöffnet worden (S. 131). Die Natur sei zwar noch jetzt dem Gesetz der Äußerlichkeit unterthan, werde aber einst die göttlichen Kräfte nicht mehr gefangen in sich zurückhalten, sondern mit dem Geistigen Ein Wesen sein (S. 179f.). Endlich lehrt Schelling abschließend in der „Philosophie der Offenbarung" (Werke, Abteil. II, Bd. 4): Der Inhalt der Offenbarung sei nicht das, was die Vernunft rein aus sich selbst wissen könne, sondern ein solcher, der ohne die Offenbarung gar nicht gewußt werden könnte (S. 4); die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft gehöre in die Kategorie des durch Erfahrung uns zuteil werdenden Wissens (S. 6). Schon daß Gott Schöpfer sein wollte, können wir nur wissen dadurch, daß er wirklich geschaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandensein eines von ihm verschiedenen Seins, eines kosmologischen Prozesses, in dem das göttliche Real- und Idealprinzip

auseinander tritt, um sich im Menschen wieder zu vereinigen und ihn mit Gott (S. 7). Gott hat die Welt gewollt auf die Gefahr des Umsturzes durch die menschliche Freiheit, die in einseitiger Aktualisierung des Realprinzips das Einheitsband zerriß, das Bewußtsein mit Auflösung bedrohte, aber, wie er dieses voraussah, auch schon den Gedanken zur Wiederherstellung des Seins gefaßt; doch daß dieser staunenswerte Entschluß wirklich ausgeführt, ist ohne Offenbarung nicht zu wissen; denn kein Wille offenbart sich anders als durch die That oder Ausführung (S. 9f.). Es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsprozeß eingeleitet werden, da der Endzweck der Offenbarung Wiederbringung des Menschen und der Schöpfung ist; aber die Offenbarung selbst ist kein notwendiger Prozeß, sondern Sache des freisten Willens der Gottheit (S. 11), liegt in diesem Sinn außer und über aller Vernunftnotwendigkeit, ist das alles Denken übertreffende und absolut Staunenswerte, aber auch das Ziel alles Denkens, in dem es allein Ruhe findet, und nach dem Gesetz, daß alles Unentschiedene entschieden, alle Möglichkeit Wirklichkeit, alles offenbar werde, auch uns begreiflich durch Nachdenken und Erweiterung unserer Begriffe aus den abstrakt endlichen Bestimmungen zur Größe der göttlichen (S. 12ff. 31). Die Schöpfung ist noch nicht das Höchste, sondern, daß sie nicht durch die Sünde verloren geht, festgestellt wird durch die That eines überkreatürlichen und zugleich menschlichen Willens (S. 14). Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit, der nur im Unendlichen sich gefiele, sondern als höchster Künstler sucht er das Endliche, um den unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. endlichsten Form darzustellen (S. 25); doch zeigt er in der Erlösung nicht bloß, wie besonders in der Schöpfung, die Macht seines Geistes, sondern die seiner ganzen Persönlichkeit, auch die seines Herzens, die alles fähig ist (S. 26). Dieselbe Vermittelung durch die ideale Potenz, das objektive Selbstbewußtsein oder den Sohn, wodurch er persönlicher Schöpfer ist,

kehrt in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, in einem noch bestimmteren persönlicheren Sinne wieder; das, was durch den Sohn geschaffen ist, ist auch allein durch den Sohn wiederherzustellen (S. 29). Dies vermittelnde ideale oder Offenbarungsprinzip wirkte schon dem abnormen Übergewicht des realen, in dieses sich fortschreitend hineinbildend, entgegen in dem mit der Herrschaft des Real- oder Naturprinzips eingetretenen Zustand geistiger Unfreiheit, Naturbestimmtheit und Naturnotwendigkeit, der die Grundlage des mythologischen Bewußtseins, des Heidentums war, vermochte aber durch den bloß natürlichen Prozeß jenes äußere, konträre Prinzip der bloßen Natur nur erst äußerlich zu überwinden; selbst das höchste religiöse Bewußtsein, das auf dem Wege dieses bloß natürlichen Prozesses entsteht, hat die Trennung von Gott zur Voraussetzung; das Bewußtsein ist im ganzen Prozeß im Verhältnis der bloßen Notwendigkeit; Judentum und Heidentum sind beide unter dem Gesetz, dieses unter dem Gesetz eines naturnotwendigen Prozesses, während auch im Judentum das Verhältnis zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches ist (S. 51—57); auch die Versöhnung durch Opfer war im Heidentum und Judentum nur äußerlich; jene hoben das feindliche Prinzip nicht innerlich auf (S. 79); auch die alttestamentliche Religion hat das mythologische Prinzip immer noch als durch successive Offenbarung des wahren Gottes zu überwindenden Gegensatz an sich und ist eben darum vorzugsweise die Periode der Offenbarung, weil jede Offenbarung ein verdunkelndes Prinzip voraussetzt, während Christi Erscheinung, indem sie dieses aufhebt, mehr als Offenbarung ist, Ende der Offenbarung und des Heidentums (S. 123 f.). Aber Christi wirkliche persönliche Erscheinung konnte erst dann eintreten, nachdem alles geschehen war, was bloß äußerlich geschehen konnte (S. 152) und zuletzt in dem äußeren römischen Weltreich der Boden für den Samen des göttlichen Reiches bereitet war (S. 153). Die Menschwerdung Gottes in Christo zu dessen Selbstopferung ist die

höchste Offenbarung, ein Wunder der göttlichen Gesinnung, quo nil majus fieri potest; hier durchbricht das Göttliche das Natürliche; aber nachdem einmal diese Gesinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beschlossen ist, verhindert nichts, daß die Ausführung auf gewissermaßen natürlichem Wege geschehe, freilich nicht gemein-natürlichem, aber doch relativ-natürlichem, nämlich der Natur jener höheren vermittelnden Potenz gemäß (S. 169), in der auch schon die Möglichkeit zur Menschwerdung liegt (S. 182). Mit der Menschwerdung Christi kam ein substantiell neues Element oder Prinzip in die Welt, aber nicht als ein von den Gesetzen derselben ausgenommenes, sondern denselben unterworfenes (S. 182), obgleich jenes neue Element auch eine höhere Stimmung des Physischen in Christo bis zu einer Erhabenheit über den Druck der irdischen Materie erklärt (S. 183). Christi Wunder sind Wunder inbezug auf die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich. Wäre freilich Gott absolut außer und jenseit der Welt zu denken, so wäre sein Herübergreifen für einzelne Fälle in die unabhängig von ihm ablaufende, ein- für allemal eingerichtete Weltmaschine kleinlich; wäre Gott nur in der Welt, so wäre diese nur als notwendige Folge seiner Natur, er in ihr nur als blinde Substanz und auch kein Wunder anzunehmen; Gott war aber auch nicht aktuell mit seinem Willen in dieser Welt voll Sünde und Übel, sondern nur potentia, mit seinem Unwillen, hatte seinen Willen zurückgezogen in einen engen Kreis, verkehrte nur noch persönlich mit einzelnen des einzelnen jüdischen Volkes (S. 190), und auf dieser Möglichkeit des Willens Gottes in der Welt beruht die Möglichkeit des Wunders; denn wenn Gott in irgendeinem Punkt der Welt (Christus) mit seinem Willen ist, so muß das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden; daher sind die meisten Wunder Christi Heilungen, die er verrichtet *ἐν πνεύματι θεοῦ*, d. h. durch das Walten des Vaters, den er auch deshalb anruft, nachdem er Mensch geworden, im Gebet, in welchem er den göttlichen Willen

an sich zieht, in dessen Kraft er die Wunder verrichtet; für die historische Kritik der einzelnen Wunder ist dabei die größte Strenge, aber auch die größte Freiheit in Anspruch zu nehmen (S. 188). Die Hypothese mythischer Verherrlichung des Lebens Jesu setzt selbst schon eine solche Hoheit der Person Christi voraus, wie sie uns in den Evangelien entgegentritt, ganz unabhängig von einzelnen, in manchem Betracht zufälligen Erzählungen derselben, die die freieste Kritik zulassen, unbeschadet jener Hoheit (S. 238 f.). Das Christentum erklärt sich aus sich selbst (S. 234); sein wahrer Inhalt ist die Person Christi selbst (S. 235). Der geschichtliche Christus ist das Ende nicht bloß des Judentums, sondern auch des Heidentums, des mythologischen Prozesses; hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf; Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle (S. 230 f.). Durch Christi freie Selbstopferung ist das die Menschen von Gott trennende und entfremdende Prinzip nicht bloß äußerlich, wie im Heidentum und Judentum, sondern innerlich in seiner Macht überwunden (S. 194); diese innere Überwindung des Prinzips ist das höchste Gesetz, von Gott sich selbst zum Gesetz gemacht, welches den Schlüssel zu dem Rätselhaften in der Ordnung der Welt giebt (S. 195). In der Auferstehung Christi wird nicht bloß seine Menschheit der ganzen Gottheit (πνεῦμα) gleich, sondern zugleich der ursprüngliche Mensch zu der δόξα τοῦ θεοῦ, die er durch den Fall verloren, in herrlicherer Weise hergestellt und die künftige allgemeine Auferstehung verbürgt (S. 219); ohne die Auferstehung Christi wäre die Geschichte eine bloße Äußerlichkeit ohne Halt und Wert, ohne Zusammenhang mit der höheren, inneren und göttlichen, die die Geschichte der Geschichte ist; die äußere Geschichte ist nicht aufzulösen in jene höhere, aber ihr Zusammenhang mit dieser anzuerkennen, wenngleich solcher Thatsachen, durch die der innere Zusammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige sind (S. 220). Nach einem allgemeinen Gesetz des Fortschreitens, wonach das Frühere gehen, d. h. Raum geben, muß, damit das Folgende komme, giebt der Heimgang Christi aus dem kosmischen Sein in

das göttliche der dritten Potenz, dem heiligen Geiste, Raum, mit dessen Ausgießung die freie und geistige Religion beginnt (S. 237). Nunmehr ist nach innerer Notwendigkeit auch das Christentum den natürlichen Entwickelungsgesetzen unterworfen. Nachdem Christus sein Werk auf Erden gethan, konnte nach seiner eigenen Vorausverkündigung (Luk. 17, 22) eine solche Zeit, wie die seines Wandels auf Erden, nicht bleiben. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidentums, im noch bestehenden Kampf gegen die finsteren Mächte desselben sollten noch außerordentliche Gaben fortdauern; aber mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtsein im Heidentum unterworfen ist, sollte auch das Übernatürliche aufhören, welches nur im Gegensatz mit dem Heidnischen das Christliche angenommen hatte (S. 294). Die ekstatischen Zustände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchstens als Mittel Anzuerkennendes Paulus deutlich genug spricht, beruhten selbst auf der Spannung, die im Kampf gegen das christliche Prinzip die kosmischen Mächte erregten; diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten Erkenntnis einlenken. Zwar ist Christus nach seiner Verheißung mit seinen Jüngern bis ans Ende der Tage; aber das ist nicht von der Art, daß es die natürliche Entwickelung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte; Mark. 4, 26. Die christliche Entwickelung mußte auch denselben Störungen, Hemmungen und anderen Widerwärtigkeiten unterworfen sein, denen jede natürliche Entwickelung unterworfen ist, und wird erst von denselben frei werden an dem großen Tag der Ernte; Matth. 13, 24ff. (S. 295f.).

Hat auch Schelling in seinem Naturbegriff das Idealistische seines Ausgangspunkts nicht ganz überwunden, so hat dagegen Hegel dieses ganz einseitig festgehalten und, obgleich er in den Bestimmungen, die das reine Denken kraft der angeblichen, nur auf Abstraktionen beruhenden Negativität des Begriffs rein aus sich selbst erzeugen sollte, alle Wahrheit und Wirklichkeit zu umfassen und in

ihrer Vernünftigkeit zu begreifen meinte, weder den Übergang von der Idee zur Natur als ihrem Anderssein noch den Übergang des zeitlich aus der Natur zum Selbstbewußtsein sich emporringenden Menschengeistes in den ewigen absoluten Geist klarzumachen gewußt; letzterer schrumpft vielmehr zusammen zu einem pantheistischen abstrakten, alle scheinbare Selbstbestimmung wieder in sich aufhebenden, mithin inhaltlosen, sich selbst widersprechenden Denken, die Natur aber zu einem System von Begriffsbestimmungen oder Gesetzen, in denen sich das Äußerliche der Erscheinung aufhebt zu bloßen Gedanken (vgl. „Phänomenol.“, S. 183ff.; „Encykl.“, § 131ff.). Hier kann freilich von objektiven Wundern gar keine Rede sein, höchstens von psychologischen wie dem Hellsehen der Somnambulen im unmittelbaren, unreflektierten Bewußtsein der fühlenden Seele („Encykl.“, § 405f.). Freilich erkennt Hegel auch einen Stufengang der Natur an, in dem der Begriff sich eine höhere angemessenere Weise bildet, um aus der ihm widersprechenden Äußerlichkeit zum Geist zu werden („Philos. d. Rel.“ I, 131); schon das Tier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur, noch mehr der Geist gegen das bloß empfindende Leben (II, 256); aber es ist nur das Ineinander reiner Gedankenbestimmungen, das sich zu dem Außereinander dieses Stufenganges in der Natur entäußern soll (I, 30), und die niederen Bestimmungen heben sich von selbst auf in die höheren. Der subjektive Glaube kann zwar durch Wunder äußerlich vermittelt werden; aber der Glaube an sie ist nur formeller Glaube an einen zufälligen endlichen Inhalt, über den die Aufklärung Meister geworden ist; das Äußerliche muß wegfallen, damit es zum wahren Glauben komme, der Wissen von Gott und unmittelbar Zeugnis des Geistes vom Geiste ist; darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat; der Geist zeugt nur vom Geiste; die endlichen Dinge haben nur ihre Vermittelung durch äußere Gründe (ebd. S. 149f). Mit Recht

erkennt zwar Hegel an, daß erst bei dem Bewußtsein eines natürlichen Zusammenhangs der Dinge die Bestimmung Wunder möglich sei; diese trete ein in der hebräischen Religion; das werde so vorgestellt, daß Gott zufällig an einem Einzelnen sich manifestiert; das wahrhafte Wunder aber in der Natur sei die Erscheinung des Geistes, die wahrhafte Erscheinung des Geistes sei in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtsein der Welt; die wahrhafte Manifestation Gottes an die Welt sei die absolute, ewige; aber Gott erscheine hier als der Erhabene zugleich über dieser Manifestation, von der natürlichen Welt als beschränkter, nur gesetzter sich unterscheidend, während er in der griechischen Religion der Schönheit sich mit ihr versöhne (II, 49 ff.), und so stellt Hegel letztere höher, noch höher die römische; in ihr wurde der Gott auch als das Zweckmäßige gewußt und, da der Zweck der römische Staat, als die abstrakte Macht über die anderen Volksgeister, die sie alle in sich vernichtet, damit aber die wahrhaft geistige Religion, das Christentum vorbereitete (S. 148); hier wird Gott gewußt als Geist und zwar als Geist seiner Gemeinde; das endliche Bewußtsein weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff; hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes; denn er hat den Menschen kund gethan, was er ist, und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtsein; wir haben hier die offenbare Religion, indem sich Gott im endlichen Geiste weiß (S. 151 f.). Freilich mußte auch diese Religion äußerlich geschichtlich an die Menschen kommen (S. 158 f.); aber das Äußerliche ist zufällig, kann so sein oder auch so; Wunder als sinnliche Veränderungen konnten für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen; aber das Geistige kann nicht wahrhaft anders beglaubigt werden als durch sich selbst (S. 160 f.). Doch, weil die Religion die Wahrheit für alle Menschen (nicht bloß für Philosophen) ist, erscheint der Inhalt der Idee in sinnlicher Form, in den Ausdrücken

Vater und Sohn (S. 194). Es muß dem Menschen die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden; dies geschieht durch die Menschwerdung Gottes (S. 235), die Beglaubigung des Individuums ist wesentlich Zeugnis des Geistes, der innewohnenden Idee, die Macht über die Geister; die Wunder verwarf Christus selbst; man stellt sich vor, er habe sich durch sie als absolute Macht über die Natur beglaubigen müssen; aber Gott und seine Macht ist in der Natur vorhanden in ewigen Gesetzen und nach denselben; das wahrhafte Wunder ist der Geist selbst (S. 255 f.). Die Erscheinung Gottes im Fleisch in einer bestimmten Zeit in diesem Einzelnen geht vorüber, wird zur vergangenen Geschichte; diese sinnliche Weise muß verschwinden, in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht (S. 257). Der göttliche Inhalt ist die Wahrheit, die Wahrheit des unendlichen Geistes überhaupt, d. h. sein Wissen, in dem er seine Freiheit hat und sich selbst durch Abwerfen seiner besondern Individualität in diesem Inhalt frei macht. Der Inhalt, die Idee ist eine in allem, allgemeine Notwendigkeit; die Wirklichkeit kann Spiegel der Idee sein; diese spiegelt sich in unendlich vielen Tropfen; der Gegenstand, der von ihm selbst als der Begriff existiert, ist die geistige Subjektivität, der Mensch; sein Bewußtsein ist wesentlich die Geschichte selbst, und die Geschichte des Geistigen ist nicht in einer Existenz, die der Idee unangemessen ist; zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden; aber diese muß abgestreift, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen hervorgehoben werden; dies ist der Glaube der entstehenden Gemeinde; sie fängt vom Einzelnen an; der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, daß er der Sohn Gottes sei, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjektivität

als solcher angehört; die endliche Form verschwindet dann vor der Substantialität in Wissen von Gott; er wird als Geist hervorgebracht (S. 262 f.). Auferstehung und Himmelfahrt als sinnliche Begebenheiten bleiben wie alle Wunder Christi unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Äußerliches zugrunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtsein ist (S. 264). Der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, daß der Boden des Endlichen verlassen wird und es herabgesetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin, gegenwärtig ist (S. 265). Die Gemeinde bringt an sich diesen Glaubensinhalt hervor (S. 266).

David Strauß hat das negative Verdienst, die volle Konsequenz aus diesen Sätzen gezogen und die Unvereinbarkeit derselben mit dem Glauben an den Christus der Evangelien in seinem „Leben Jesu“ und an Wunder überhaupt in seiner „Glaubenslehre“, § 17 (I, 224 ff.) unwiderleglich dargethan zu haben; ebenso fällt aber mit jenen Sätzen auch seine negative Kritik haltlos zusammen. Zwar findet Strauß (S. 244 und so auch noch in seinem späteren „Leben Jesu für das deutsche Volk“ 1864, S. 146 ff.) schon bei Spinoza und Hume durch ihre sich ergänzenden Untersuchungen die Kritik des Wunderbegriffs in ihren Grundzügen vollendet, bedenkt aber nicht, auf wie mangelhaften philosophischen Voraussetzungen dieselbe ruht, oder sieht doch die ausreichende Ergänzung derselben bei Hegel. An Stelle der göttlichen Eigenschaften setzt er einfach die Weltgesetze („Glaub.“ I, 613). Gegen neuere Verteidigungen des Wunders bestreitet er nur die Grundlagen des Theismus, überhaupt das Recht zu irgendeiner Unterscheidung einer über den Naturkräften stehenden Macht von diesen, des göttlichen Wollens von den Naturgesetzen (S. 245), einer höheren und niederen Ordnung der Kräfte (S. 247. 252 f.), und, wenn er auch mit Recht gegen die durch den Mesmerismus aufgekommene Abschwächung der Wunderkraft in eine bloße Naturgabe geltend macht, daß eine solche, wie alle Naturgaben, zum sittlichen Wert des Menschen sich zufällig verhalten und nicht einen Religionsstifter beglau-

digen könnte (S. 253), so erwägt er nicht, daß die Naturgaben doch die Voraussetzung für das individuell Ethische sind und erst in ethischer Bethätigung ihre volle Entwickelung finden, in persönlicher Gottesgemeinschaft aber sich zum Charisma verklären können. Übrigens leugnet Strauß im „Leben Jesu für das deutsche Volk" (S. 268f.), nicht die Möglichkeit, daß Jesus durch natürliche Mittel Heilungen bewirkt habe, und will in seinem ersten Leben Jesu (II, 120) sogar magnetische Fernwirkung als das Äußerste natürlicher Wirksamkeit, in den Streitschriften (III, 38) ein erhöhtes Wahrnehmungsvermögen in Fernsehen und Ahnungen zugeben; trat er doch auch in den Berliner Jahrbüchern in einer Rezension von Justinus Kerners Geschichte der Besessenen für die Realität magisch-magnetischer Erscheinungen ein, von denen daher hier zu sprechen am Orte ist.

Hufeland (Auszug und Anzeige der Schrift des Leibmedikus Stieglitz über den tierischen Magnetismus, Berlin, 1816) stellt als Resultat seiner mit andern gelehrten Ärzten angestellten Beobachtungen Folgendes über den sog. tierischen Magnetismus auf (S. 93f.): „Es existiert eine, bis jetzt in dieser Form nicht bekannte Einwirkung eines lebendigen Individuums auf ein anderes, wodurch in letzterem eigentümliche, in dieser Kausalverbindung bis jetzt noch nicht bekannte Erscheinungen des Nervensystems hervorgebracht werden. Diese Erscheinungen erreichen zuweilen eine Höhe, die ganz jenen krankhaften Nervenzustand darstellt, den wir bisher Somnambulismus und Katalepsis nannten, und der auch ganz ohne magnetische Einwirkung, allein durch innere krankhafte Veränderungen des Organismus hervorgebracht werden kann. Der einzige Unterschied ist, daß sie beim Magnetismus durch bestimmte Einwirkung von außen (bestimmtes Streichen u. s. w.) und nach Willkür hervorgebracht und aufgehoben werden können. Dieser ist also nur die äußere Bedingung, nicht das Wesen dieses Zustandes, der vielmehr im Nervensystem und in den Gesetzen des Organismus seinen eigentlichen Grund hat. Die Phantasie nimmt an den magnetischen Erscheinungen großen Anteil, wird dadurch aufgeregt und vermag die Erscheinungen mannigfach

zu erhöhen und zu modifizieren. Doch lassen sich nicht alle Erscheinungen aus ihr allein erklären, sondern es scheint ein physisches Agens dabei wirksam, das nicht zu den gewöhnlichen physischen Agentien gehört, die sich durch physische und chemische Reagentien darstellen lassen, sondern nur in der Sphäre des Lebens zu existieren, eine Lebensatmosphäre des lebendigen Organismus zu sein scheint, die auch nur auf Lebendiges wirken kann; daher sein Dasein sowohl, als die Rezeptivität dafür äußerst bedingt durch individuelle und gegenseitige Verhältnisse (auf ähnliche Art wie der flüchtige Ansteckungsstoff). Dieser Zustand kann auch in Krankheiten, besonders nervöser Art, ein großes Heilmittel, aber auch schädlich werden und ist seiner Natur nach nicht geeignet zu einem allgemeinen Heilmittel." Die Hypothese einer besonderen magnetischen Kraft und Heilkraft oder gar Materie (Reichenbachs Od) ist von der Mehrzahl der Naturforscher und Ärzte aufgegeben worden. Doch schon der Entdecker Mesmer glaubte in dem tierischen Magnetismus die allgemeine Heilkraft entdeckt, das in den magnetischen Schlaf versenkte Individuum in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge, die Allflut versetzt zu haben; Kieser (System des Tellurismus) setzte die magnetische Kraft als lebendige reale Thätigkeit der Erde der idealen bewußten solaren Kraft des wachen Lebens polarisch entgegen und betrachtete die ganze menschliche Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Bipolarität, das ganze vorchristliche Leben als ein magnetisches, schlafwaches, die Propheten, Sokrates, Jesum als Somnambulen (B. II, § 205). Das heißt, sagt schon Wirth (Theorie des Somnambulismus, 1836, S. 75) mit Recht, den formellen Schematismus bis zum Lächerlichen treiben und zeigt, wieviel zu hoch der Wert des magnetischen Lebens angeschlagen wurde; Wirth, von Hegel ausgehend, suchte zu beweisen, daß die magnetischen Zustände nur eine niedere, unselbständige Lebensform seien, deren höheres Wissen sich nur aus dem Denken des wachen Lebens hinein reflektiere, und zeigt, daß die biblische Prophetie gerade zu bewußter geistiger Gottesverehrung fortschreite und von Ekstatikern gering spreche (Jes. 8, 19), wie

auch Paulus (1 Kor. 14). Passavant (Untersuchungen über den Lebensmagnetismus, 2. A., 1837) findet die natürlichste Erklärung aller lebensmagnetischen Erscheinungen darin, daß die Nerventhätigkeit über ihr Organ hinaus zu wirken vermöge und einen Einfluß auf nähere und fernere Gegenstände ausübe (S. 27), erkennt jedoch neben der Ähnlichkeit auch eine Verschiedenheit zwischen heiligen und natürlichen Kräften an; durch die christliche Religion würden alle menschlichen Kräfte in ihre ursprüngliche Reinheit hergestellt und zu einem höheren Grad der Vollkommenheit erhöht; dies habe sich auch an den Kräften gezeigt, durch die der Geist eine höhere Macht über die Natur übe und einer höheren Anschauungsweise fähig sei; die Bibel erkenne auch die Sehergabe bei den Magiern an, die zum neugeborenen Heilande reisten; die biblischen Wunder seien auf drei Ursachen zurückzuführen, die einander ergänzen: Restauration der ursprünglichen Natur des Menschen, Anticipation seiner künftigen Vollendung und Kooperation des Menschen an der göttlichen Macht, wodurch er zum freien Organ Gottes erhoben werde (S. 344 ff.). Chr. Weiße, der Hegels System theistisch fortzubilden suchte, doch dem Begriff des Wunders abhold blieb, nimmt an, daß der Inbegriff jener höheren Naturkräfte, die sporadisch zerstreut auch sonst an einzelnen Stellen des Menschheitslebens wunderbar hervorbrächen, in der leibgeistigen Seite der Persönlichkeit Jesu sich aufs tiefste konzentrierte (Philos. Dogm. III, 319). Schopenhauer (Wille in der Natur, S. 113) findet in der Macht des Willens die Quelle aller Magie; sie suche die Isolation, in der der Wille sich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, und citiert die Visionärin Jane Leade (1695), die sagt, daß Christus seine Wunder durch seinen Willen verrichtet in Vereinigung mit Gottes Willen." Der unbewußte Wille, den Schopenhauer zum Weltprinzip macht, ist freilich nur dem Namen nach Wille, in Wahrheit blinder Trieb, und die Natur, die Sinnenwelt denkt Schopenhauer nur als Vorstellung ganz idealistisch, und ohne daß man begreift, wie es aus einem blinden Trieb auch nur

zur Vorstellung kommen kann, wenn man nicht mit E. v. Hartmann das Unbewußte zugleich zum unmittelbar Bewußten, zum Hellsehen macht.

Während Hegels sog. absoluter Idealismus in Wahrheit nur eine Rückbildung des objektiven Idealismus in Schellings Naturphilosophie zum subjektiven Idealismus Fichtes ist, dem auch Schopenhauer noch nahe genug steht, so hat Schelling dieser Rückbildung gesteuert durch die spätere Ausbildung einer theistischen Gotteslehre, Schleiermacher aber durch Zurückführung des spekulativen wie empirischen Denkens auf den gemeinsamen Ausgangspunkt des Gefühls als unmittelbaren Innewerdens aller Realität, der eigenen, wie derjenigen der objektiven Natur- und Geisteswelt und des absoluten Subjekt-Objekts oder der absoluten Einheit des Realen und Idealen, d. h. der Gottheit, welche die Korrespondenz und Wechselwirkung von Natur und Geist in der Welt erst ermöglicht, zwar (darin bleibt Schleiermacher hinter Schelling zurück) dem menschlichen Begreifen unerreichbar ist, aber (das ist Fortschritt über Schelling und Hegel) im religiösen Abhängigkeitsgefühl uns ebenso als reale Kausalität unmittelbar bewußt wird, wie im Gefühle überhaupt eine relative Einheit von Idealem und Realem, Vernunft und Natur, Selbst- und Weltbewußtsein ursprünglich in uns gesetzt ist, die sich in unserm Wissen und Handeln erweitert, jedoch immer nur so, daß unsere apriorische Vernunftthätigkeit mit unserer empirischen Naturorganisation beständig verknüpft bleibt und im Wissen sich von dieser bestimmen läßt, im Handeln sie bestimmt („Dialektik“, § 92ff. „Syst. d. Sittenl.“, § 23ff.). Wenn man für die organische Seite der Erfahrung allen Vernunftgehalt leugnet, so tritt man ebenso aus dem Gebiet des Denkens, wie wenn man das Organische im Intellektuellen verschwinden läßt („Dial.“, § 107). Gestaltetes dingliches und bewußtes geistiges Sein sind immer für und miteinander („Sittenl.“, § 48).

Hierdurch erhält aber auch Schleiermachers Naturbegriff, was man bei Beurteilung seiner Lehre vom Wunder vielfach übersieht, von vornherein eine umfassendere Bedeutung, eine Beziehung zum Geist, und zwar ohne einseitigen Idealismus. Die Natur ist das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewußtes oder mit dem Übergewicht des Realen; die Vernunft ist das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges, d. h. wissendes oder mit dem Übergewicht des Idealen (§ 47). Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus ist die Welt (§ 54), die in ihrer Totalität als Vielheit aber ebenso außerhalb unseres realen Wissens liegt, wie die absolute Totalität als Einheit oder die Gottheit („Dial.“, § 218). Das volle Abbild der Gesamtheit des Seins in der gegenseitigen Durchdringung des Realen und Idealen und damit des Physischen und Ethischen zum Bild des höchsten Seins ist die Idee der Weltweisheit, in deren Vollendung die Ethik Physik, die Physik Ethik wäre („Sittenl.“, § 61). Das ist nicht Naturalismus; die Natur ermöglicht nur das Ethische, umfaßt auch die geistige Natur des Menschen und nimmt jenes in sich auf als Organ und Symbol, bildet also mit ihm ein Ganzes und bildet es vor im stufenweisen Aufsteigen zum Menschen, der aber immer den Wendepunkt bildet, das höchste wollende Sein in dem Umfang des irdischen und insofern als Kraft das am meisten freie, am wenigsten der Notwendigkeit in seinem Zusammenhang mit anderen unterworfne („Dial.“, § 213), wobei freilich Schleiermacher unnötig die durch Reflexion sich ermöglichende Willkür oder Wahlfreiheit leugnet, die nur das Negative bezeichne, daß der Mensch nicht durch den Zusammenhang mit dem Äußeren bestimmt werde, während er vielmehr von innen heraus handle (§ 198. „Sittenl.“, § 104), womit aber immer die über die niederen Naturwesen hinausgehende geistige Kraft anerkannt ist, weshalb auch im ersten „Monolog“ Freiheit das Erste und Innerste des Menschen heißt, deren Wiederschein selbst in der Notwendigkeit bleibe, der sein Wirken in der Welt nach ewigen Gesetzen unter-

liege; die Menschheit bilde sich in der Natur ihren großen Körper, beherrsche sie durch des Geistes Macht. Schleiermacher bestreitet zwar in der Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur und Sittengesetz (1825; vgl. „Sittenl.“, § 63ff. 95) diesen Unterschied, wie Kant ihn behauptet, daß das Naturgesetz ein Sein, das Sittengesetz ein Sollen zum Inhalt habe; aber bei Kant war jenes nur subjektiv in die Natur hineingedacht, dies ebenso rein formal subjektiv natur- und realitätlos, also imgrunde beides aufgehoben, während nach Schleiermacher das Gesetz wenigstens real ist als treibende Kraft und Streben zur Verwirklichung, die Natur aber auch ein Sollen zeigt, sofern jede Gattung ihr eignes Gesetz habe, dem die Mißbildungen, Störungen und Krankheiten nicht entsprächen. Zeller (Vortr. III, 200) tadelt, daß hier ein Werturteil, ein Ideal, was ein Wesen einer Gattung unter den günstigsten Bedingungen werden kann, in den Gattungsbegriff eingemengt sei, der nicht als Norm den Individuen vorausgehe, sondern nur Folge aus der Gleichartigkeit ihrer Entstehungs- und Entwickelungsbedingungen sei; Krankheit sei physiologisch ebenso natürlich wie Gesundheit, Irrtum und verkehrtes Handeln psychologisch ebenso natürlich als das Richtige und Zweckmäßige (S. 204); aber hier zeigt sich klar, daß Schleiermacher auch höhere Gesetze in der Natur anerkennt, und, wenn er auch ihren Unterschied vom Sittengesetz hätte schärfer bezeichnen können, so faßt er doch auch wieder mit Recht Natur- und Sittengesetz als ein höheres Ganzes, da beide zusammenstreben; findet ihm doch die gesamte Natur ihre Vollendung in dem, worin die menschliche Natur vollendet ist („Sittenl.“, § 123). Daher setzt auch Schleiermacher („Dial.“, S. 474. 523ff.) in Gott Gesetz und Weltordnung als Einheit; als Gesetzgeber sei er ebenso zugleich Schöpfer und Vorsehung, wie umgekehrt (S. 527f.). Als freies Einzelwesen soll Gott dabei freilich nur gedacht werden mit Wegdenken des Anthropoeidischen, doch als nach Notwendigkeit wirkend auch nur so, daß sie nicht im Gegensatz zu seiner Freiheit gedacht werde (S. 525f.). Fürchtet auch Schleiermacher Gott zu verendlichen durch Anwendung des Wortes persönlich, giebt er doch das Wesentliche zu mit dem Worte Subjekt-Objekt („Dial.“, § 215ff. „Sittenl.“, § 29); sein De-

terminismus ist aber so wenig pantheistisch als bei den Reformatoren oder Leibniz. Die menschliche Tugend nennt er („Sittenl.“, § 295 f.) ebenso einen absoluten Akt der Freiheit wie ein göttliches Geschenk, weil beruhend auf der Individualität, und, wenn sie aus der empirisch niederen Stufe des sittlichen Bewußtseins zum Durchbruch kommt, obschon sich dies durch Reflexion vermittelt (ebd.), doch zugleich Wirkung der freien göttlichen Gnade durch Erleuchtung des heiligen Geistes (§ 317).

Während der Pantheismus notwendig dahin tendiert, das Individuelle den allgemeinen Gesetzen der Natur und Vernunft schlechthin unterzuordnen und in das Allgemeine wieder aufzulösen, stellt Schleiermacher vielmehr das Gesetz der Individualisierung als das höhere auf, das mit dem Einzelnen freilich auch den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen umfasse. Er geht aus (Sittenl. § 123) von der Anschauung des Lebens als abgeschlossenen Daseins in Gemeinschaft mit dem Ganzen; jenes sei das Gebundensein aller Naturkräfte in einem Zentrum, die Gemeinschaft ein In-sich-aufnehmen und Aus-sich-hervorbringen; auf den niederen Stufen sei jenes nur eine organische Vereinigung, dieses ein anorganisches Absetzen, auf den höheren steige jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung; im vernünftigen Leben sei jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen. Alle Einzelwesen einer Gattung sind nach Schleiermacher (§ 130) um so mehr unter sich innerlich verschieden, als die Gattung selbst als solche feststeht, und je unvollkommener, desto mehr beziehen wir die Verschiedenheit nur auf äußere Einwirkungen; die einzelnen Menschen sind nicht nur durch Raum und Zeit, sondern ursprünglich innerlich oder begriffsmäßig von einander verschieden gesetzt, obgleich auf Grund einer gemeinsamen Natur und Vernunft. Jeder Mensch soll nach dem zweiten „Monolog“ auf eigene Art die Menschheit darstellen in eigener Mischung ihrer Elemente; freilich finde der Einzelne sein bestimmtes Wesen und seine eigene Vollendung nur im Wechselverkehr mit den anderen; wenn in der Liebe eins das andere ergänzt, wachse beides unzertrennlich fort. Als höchste sittliche Idee faßt Schleiermacher (Sittenl. § 141) das Reich Gottes als absolute Gemeinschaft der durch die Vernunft ver-

bundenen Einzelnen zur Herrschaft über die Erde, die auch ein totales Erkennen und Durchschauen der Natur erfordere und gleich vollständiger Organisierung der Natur sei. Diese Idee, deren volle Verwirklichung uns jetzt als ein Wunder erscheint, aber folgt aus dem Zusammenhang des Sitten- mit dem Naturgesetz, denkt er so gewiß sich realisierend, als er dies für das Sittengesetz beansprucht; den stufenweisen Fortschritt in der weltgeschichtlichen Realisierung führt er auf die bedeutende Individualität bahnbrechender geschichtlicher Persönlichkeiten zurück, und damit begründet er auch die göttliche Sendung einzelner Personen zur fortschreitenden Realisierung des Reiches Gottes und das Wunderbare ihres Auftretens und Wirkens nicht im Widerstreite mit dem Naturgesetz, sondern gerade vermöge seines Zusammenhanges mit dem Sittengesetz. Diese Anschauung tritt uns sogleich von vornherein in Schleiermachers erster „Rede über die Religion" entgegen. Auch hier wird von der Einheit des Natur- und Sittengesetzes ausgegangen. Durch ein unabänderliches Gesetz hat die Gottheit sich selbst genötigt, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien und jedes bestimmte Dasein aus zwei entgegengesetzten Thätigkeiten zusammenzuschmelzen. Jedes Leben ist nur die gehaltene Erscheinung eines sich immer erneuernden Aneignens und Zerfließens, und ebenso strebt die menschliche Seele, sich einerseits als ein besonderes zu erhalten und zu erweitern aus dem, was sie umgiebt, anderseits sich selbst an ein größeres Ganzes hinzugeben, Zusammenhang und Notwendigkeit, Recht und Sitte anzuerkennen und sich dem zu fügen. Der erste Trieb führt für sich zur Selbstsucht, der zweite für sich zum Spiel mit abstrakten, bloß formalen allgemeinen Begriffen. Da nun das Übermaß der einen oder der anderen Richtung und erst recht ihre Abstumpfung zur Gleichgültigkeit die Menschen vom rechten Leben, von der Wahrheit und der Gottheit scheidet, so sendet diese zu allen Zeiten hie und da einige, in denen sich beides auf eine fruchtbare Weise durchdringt, sei es mehr als eine unmittelbare Gabe von oben oder als das Werk angestrengter

vollendeter Selbstbildung; solche sind mit wunderbaren Gaben ausgerüstet, ihr Weg ist geebnet durch ein allmächtiges inwohnendes Wort; sie sind Dolmescher der Gottheit, Mittler desjenigen, was sonst ewig geschieden geblieben wäre; in ihnen ist das allgemeine Wesen des Geistes zu einer besonderen eigentümlichen Gestalt ausgeprägt, und darum verlieren sie sich auch nicht, indem sie Ordnung und Zusammenhang, Recht und Schicklichkeit suchen, ordnen und gestalten eine Welt, die das Gepräge ihres Geistes trägt, stellen sich dar als Gesetzgeber und Erfinder, Helden und Bezwinger der Natur; vor allem aber ist Mittler derjenige, der die Menschen über den niederen sinnlichen Genuß erhebt zur seligen Empfindung und Liebe dessen, was das Eine in allem und alles in einem ist, des Höchsten und Ewigen, der begeistert von diesem Gefühl das Innere aller Geheimnisse verkündet und aus dem Reiche Gottes herabspricht; dies ist die Quelle aller Gesichte und Weissagungen, aller heiligen Kunstwerke und begeisterten Reden. Erscheint hier zunächst die neue geistige Kraft und Wirksamkeit eines religiösen Genius als Wunder, so behandelt die zweite Rede auch die Naturwunder. Der Wissenschaft wird hier Recht und Aufgabe zuerkannt, alles Wirkliche in seiner gegenseitigen bedingten Notwendigkeit hinzustellen und die Einheit der Erscheinungen mit ihren ewigen Gesetzen darzuthun; obgleich sie aber von den Gesetzen noch höher hinauf zu dem höchsten und allgemeinen Ordner führe, so sei sie doch nicht für sich Religion; diese gehe nicht auf das Endliche in seinem Zusammenhang mit dem Endlichen und der höchsten Ursache, sondern sei nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, und verweile ebenso auf jedem Handeln aus Gott, auf jeder Thätigkeit, durch welche sich das Unendliche im Endlichen offenbare, ohne doch diese Thätigkeit selbst zu sein. So wenig aber, als das Maß der Frömmigkeit etwa von der Kenntnis des kopernikanischen Weltsystems abhängt, so wenig entwickelt sich doch das religiöse Gefühl nach Schleiermacher unabhängig von allem Naturbewußtsein; was aber in der äußeren Natur den religiösen Sinn am meisten an-

spricht, sind nach ihm zwar nicht sowohl die Massen als die ewigen Gesetze, aber auch nicht das, was von diesen Gesetzen am beständigsten wiederkehrend berührt, die immerwährende Untrüglichkeit in der Regel des Mechanismus und die ewige Gleichförmigkeit in dem Streben der plastischen Natur; das gewährt nur ein minder lebendiges religiöses Gefühl, als die Unregelmäßigkeit, die scheinbaren Perturbationen, die Abweichungen im einzelnen, die neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie gerade auf eine viel erhabenere Einheit, auf einen weit höheren Zusammenhang hinweisen, als die verstandene Natur, ein noch unerforschtes allgemeines Leben offenbaren, das Gefühl wunderbar, schauerlich, geheimnisvoll erregen und nur in rätselhaften Ahnungen Probleme weiterer Erforschung sind. Das ist der engere Begriff des Naturwunders bei Schleiermacher, von dem er aber auch wieder auf das geistige Wunder der Individualität hinweist damit, daß das religiöse Gefühl zu seiner Entwickelung noch mehr als der Natur der Menschheit bedürfe, die sich in den einzelnen Individuen aufs mannigfachste darstelle. Endlich aber, fährt Schleiermacher fort, ist die Menschheit als ein Bewegliches, Bildsames und Werdendes noch nicht das Einzige und Höchste, was die Einheit des Geistes und der Materie darstellt; daher die immer rege Ahnung von einem anderen auch Erscheinenden und Endlichen außer und über der Menschheit, von einer höheren und innigeren, schönere Gestalten erzeugenden Vermählung des Geistes mit der Materie, obgleich jeder Umriß von ihnen, jeder Wiederschein des Gefühls hier nur flüchtig sein kann. Hiermit streift Schleiermacher sogar an Erscheinungen oder individuelle Perceptionen aus der Engelwelt. Wie ihm alle diese Wunder im engeren Sinne aber gerade eine höhere Ordnung bekunden, die sich mit der niederen, uns bekannten in einer allgemeinen Weltordnung oder Weltgesetz zusammenschließt, so lehnt er es ab, abzugrenzen

welche Begebenheit eigentlich ein Wunder sei, und will auch alles ein Wunder nennen als ein Zeichen des Unendlichen; der Ausdruck besage nur die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche; jede Begebenheit könne religiös als Wunder bezeichnet werden; damit will Schleiermacher keineswegs das vorher Gesagte zurücknehmen. So versteht er weiter unter Offenbarung jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen, womit nicht etwa die individuelle geschichtliche Offenbarung Gottes negiert, sondern vielmehr postuliert ist. Ebenso nennt er Eingebung das Gefühl der reinen wahren Sittlichkeit und Freiheit, sofern sie rein aus dem Innern und damit aus Gott hervorgehe, Weissagung das religiöse Vorausbilden der anderen Hälfte einer zur Hälfte gegebenen religiösen Begebenheit, Gnadenwirkung den gemeinsamen Ausdruck für Offenbarung und Eingebung, für Einwirkung Gottes durch die Welt und gottbegeistertes Handeln auf die Welt; das ganze Leben des Frommen bilde eine Reihe von Gnadenwirkungen, und jeder müsse sich seines religiösen Gefühls als unmittelbarer Offenbarung Gottes bewußt werden; doch bedürfe dazu jeder Mensch, einige wenige Auserwählte ausgenommen, eines Führers. Die fünfte Rede endlich stellt als ursprüngliche Auffassung des Christentums hin die des allgemeinen sündlichen Verderbens, dem die Gottheit Grenzen setzt durch einzelne Punkte, die zugleich Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches sind, um neue Schöpfungen mit neuen Kräften herbeizuführen; so thut sie Zeichen und Wunder, die den Lauf der Dinge unterbrechen und erschüttern, schickt Gesandte, in denen mehr oder weniger von dem göttlichen Geiste wohnt; der erhabenste Mittler aber ist Jesus, ebenso des göttlichen Wesens teilhaftig, wie der endlichen Natur. Erst mit dieser letzten Aussage überschreitet Schleiermacher die als in religionsphilosophischer Grundlegung absichtlich allgemein gehaltenen, noch nicht auf bestimmte Religionen bezogenen Ausführungen über das Wunder, die dann

in seiner christlichen Glaubenslehre nur als Lehnsätze kurz aufgenommen, dagegen speziell in ihrer Anwendung auf die christliche bezw. alttestamentliche Religion und in Analyse des christlichen Bewußtseins noch größere Bestimmtheit erhalten. Als Begriff der Offenbarung wird hier (§ 10 Zusatz) vorausgesetzt die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zugrunde liegenden Thatsache, sofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang, sondern aus einer göttlichen Kausalität zu begreifen ist, die auf das Heil der Menschen abzweckt. Das unterscheidende Merkmal des Christentums wird in der Beziehung auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung gefunden (§ 12), jedoch sein geschichtlicher Zusammenhang mit dem Judentum, seine Vorbereitung auch im Heidentum anerkannt und von der Erscheinung des Erlösers als göttlicher Offenbarung abgelehnt, daß sie darum etwas schlechthin Übernatürliches oder Übervernünftiges sei; denn in der menschlichen Natur müsse die Möglichkeit liegen, das Göttliche in sich aufzunehmen und auch das Einpflanzen desselben als ein göttlicher ein ewiger Akt sein, der nur zeitlich hervortrete in einer bestimmten einzelnen Person als die durch alles frühere vorbereitete höchste Entwickelung der in der menschlichen Natur angelegten geistigen Kraft; ebenso wenig sei der göttliche Logos und Geist in Christo Übervernunft, sondern gerade Vernunft, die höchste Steigerung der menschlichen, nach der diese sich sehne aus der Sünde, die ihr selbst widerstreitet, als erlösungsfähig (§ 13). Der Glaube an Christus beruht auf Erfahrung seiner erlösenden Kraft, bezw. mittels des Zeugnisses anderer von dieser Erfahrung, wird nicht erst durch Wunder und Weissagungen hervorgebracht, sondern in seinem Anfang bei diesen schon vorausgesetzt, durch sie nur bestätigt; doch werden Wunder zugegeben im Zusammenhang mit der Bildung eines neuen Glaubensgebietes; ein neuer Entwickelungspunkt des geistigen Lebens kann in eigentümlichen Erscheinungen in der

leiblichen Natur sich kundthun, und Christus als Anfang der höchsten Entwickelung des menschlichen Geisteslebens konnte auch auf eigentümliche Art gerade vermöge des allgemeinen Zusammenhanges einwirken auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und die äußere Natur; freilich können Wunder immer nur beziehungsweise so heißen, da unsere Vorstellungen von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für Einwirkung des Geistes und von der Macht des Willens über den Leib ebenso wenig abgeschlossen und ebenso einer beständigen Erweiterung durch neue Erfahrungen fähig sind als die von Naturkräften; ähnliche Erscheinungen kommen auch außer dem religiösen Gebiet, Entwickelungen anderer Art begleitend oder tiefere Erregungen in der leiblichen Natur selbst ankündigend, vor. Anderseits treten solche die Offenbarung begleitenden übernatürlichen Erscheinungen in dem Maß zurück, als die neue Entwickelung sich organisiert hat, selbst Natur geworden ist. Ebenso waren die Weissagungen ein Hinstreben der menschlichen Natur zu Christo, und auch im Anfang des Christentums richtete sich der Blick zugleich auf die Vollendung desselben; aber je mehr es als geschichtliche Erscheinung sich befestigte, um so mehr trat die Weissagung zurück (§ 14). Bei jeder christlich frommen Erregung finden wir uns doch zugleich in den allgemeinen Naturzusammenhang gestellt, wodurch uns die allgemeine Abhängigkeit von Gott bewußt wird; nicht der Naturzusammenhang, sondern gerade die allgemeine Zufälligkeit hebt das Wunder auf; nur darf man jenen nicht als bloßen Mechanismus setzen, muß das geistige Sein und seine Einwirkung auf die Natur mit einschließen (§ 34). Auch in der Glaubenslehre werden keineswegs Engel und Engelerscheinungen ganz geleugnet, diese aber nicht deshalb, weil ein vorübergehendes Eintreten fremder Wesen in unseren Lebenskreis den Naturzusammenhang aufhöbe, als wunderbar bezeichnet, sondern weil sie die heilige Schrift meist an besondere Entwickelungs- und Offenbarungspunkte knüpft (§ 42).

Abschließend sagt Schleiermacher (§ 47): Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde; es ist nicht abzusehen, wie sich die göttliche Allmacht größer zeigen sollte in Unterbrechung des Naturzusammenhangs, als in dem von ihr geordneten Verlauf derselben, da eine Änderung nur in einer Unvollkommenheit ihrer selbst oder ihres Werks begründet wäre; freilich hat das Wunder der Sendung Christi den Zweck, wiederherzustellen, was die freien Ursachen, aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in Aufhebung der ursprünglichen Naturordnung, geändert haben; auch das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung sind nur Teile derselben göttlichen Ordnung; ein absolutes Wunder würde den ganzen Zusammenhang zerstören, auch alle in denselben aufgenommenen früheren Wunder aufheben; eine göttliche Wirkung ohne alle Naturursachen wäre unnötig, weil sie ebenso gut durch diese möglich ist, so daß schlechthin Übernatürliches auch gar nicht zu erkennen wäre; Gott hat die Wunder auf uns unbegreifliche Weise in der Natur selbst vorbereitet; aber wir haben auch kein Recht, ein Wunder für unmöglich zu erklären, weil unsere Erkenntnis nur im Werden begriffen ist und wir das Wechselverhältnis des Leiblichen und Geistigen in den Grenzen seiner Erweiterung nicht genau bestimmen können. Auf diese Weise beseitigt Schleiermacher die nur gegen einen falschen Wunderbegriff zutreffenden Einwendungen mit diesem, rechtfertigt aber das Wunder im biblischen Sinne gerade durch Einordnung desselben in den Naturzusammenhang, den man nur gegen Schleiermachers ausdrückliche Erklärung auf bloßen Mechanismus gedeutet hat, wenn man ihn selbst der Wunderleugnung beschuldigt hat. Auch den Rest des subjektiven Idealismus wehrt er ab, der Schelling an den Fall des Urmenschen eine Veränderung der ganzen Natur knüpfen ließ (§ 59); ist die Sünde in den Menschen gesetzt, so nimmt die Welt nur in der Weise eine andere Beschaffenheit für ihn an, daß sie ihm teils anders erscheint, teils das, was von der Sünde ausgeht, die ursprüngliche Zusammenstimmung zwischen der Welt und

dem Menschen aufhebt (§ 75); wenn er freilich hier den Tod an sich zur Natureinrichtung rechnet, so ist er ihm nach dem Begriff des Sollens im Naturgesetz doch etwas Abnormes und auch nach dem höchsten spekulativen Gesichtspunkt in ursprünglichem Zusammenhang mit der Sünde geordnet (§ 76, 2; § 82), welche Schleiermacher zwar zunächst in psychologischem Determinismus als notwendige Durchgangsstufe in der Entwickelung faßt, aber doch im Blick auf Christi Unsündlichkeit sogar als vermeidliche Störung der Natur bezeichnet (§ 68, 3). Ist nun hier auch noch nicht alles ganz klar und konsequent bei Schleiermacher, so setzt er doch dem sündlichen Gesamtleben dann weiter völlig klar und bestimmt das christliche als ein neues göttlich gewirktes entgegen (§ 87), das auf die Wirksamkeit Jesu zurückgeht vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit oder ungehemmten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die nicht begriffen werden kann aus dem sündlichen Gesamtleben und einen übernatürlichen Ursprung hat, aber doch zugleich ein geschichtlich Natürliches wurde vermöge der der menschlichen Natur einwohnenden und fortschreitend sich trotz der Sünde entwickelnden Empfänglichkeit und inbezug auf diese zwar nichts schlechthin Übernatürliches, aber doch das Hervortreten einer neuen Entwickelungsstufe ist, deren Zusammenhang mit dem Vorigen nur in der Einheit des göttlichen Gedankens liegt (§ 88), weshalb die Erscheinung Christi und die Stiftung des neuen Gesamtlebens als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur betrachtet wird (1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 5, 17), wovon nur die andere Seite ist, daß der erste Schöpfungsmoment von Gott nur mit Beziehung auf diesen zweiten geordnet ist, eine Beziehung, deren Heraustreten aus ihrer sonstigen Verborgenheit an einzelnen Punkten in Vorbildern und Weissagungen um so natürlicher erscheint (§ 89). In Christo ist das Urbildliche vollkommen geschichtlich geworden und jeder geschichtliche Moment seiner Erscheinung

trägt zugleich das Urbildliche in sich; dies bezieht sich zwar hier bloß auf die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, alle Lebensmomente zu bestimmen, aber sagt doch das Sein des Begriffes selbst aus, der, wenn er sich nie vollkommen realisierte, sich selbst aufhöbe, weil dann die Vollendung der Schöpfung des Menschen unmöglich wäre, aber auch bei der allgemeinen Sündhaftigkeit des Gesamtlebens nur so sich in Jesu verwirklichen konnte, daß er zwar in dasselbe eintrat, aber als eine nicht aus demselben zu erklärende wunderbare Erscheinung, als geschichtliches Wesen sich dann freilich in der dem menschlichen Geschlecht natürlichen Ordnung entwickeln mußte (§ 93); er ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, die ein eigentliches Sein Gottes in ihm war (§ 94). Freilich schließt nach Schleiermacher der wunderbare Ursprung Jesu den menschlichen Vater nicht aus (§ 97, 2); er hält auch die sichtbar gewordene Auferstehung zwar für sicher durch das Zeugnis der Jünger beglaubigt, aber so wenig als die Himmelfahrt für konstitutive Thatsachen des christlichen Glaubens, da Christus auch ohne diese Zwischenglieder unmittelbar hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden (§ 99), verwahrt sich jedoch dabei ausdrücklich gegen Wunderscheu (ebd., Zusatz) und erkennt es als das Natürliche einer höhern Ordnung an, daß Jesu als dem Erlöser Wunderkräfte zugebote stehen mußten, deren er sich wie jeder seiner natürlichen Kräfte bediente, um Gutes zu wirken, ohne daß er den wahren Glauben an seine Person, der nur auf dem unmittelbaren Eindruck dieser selbst beruht, auf jene gründen wollte, die nur zur Bestätigung jenes Glaubens dienen und auch für uns nicht mehr so anschaulich wirken, obwohl sie geschichtlich wohl bezeugt sind und nicht auf bekannte Naturgesetze zurückgeführt werden können; Christus ist nach Schleiermacher der Gipfel der Wunderthätigkeit, aber auch, weil ihm keine neue Offenbarung mehr folgt, das Ende der Wunder, der auch den Aposteln die Wunderkraft nur als begleitendes Zeichen für die erste Verkündigung überlieferte, während freilich das ganze Christentum ein allge-

meines geistiges Wunder ist, das mit der Person des Erlösers beginnt und sich mit der Vollendung seines Reichs vollendet (§ 103). Auch in seinem Leben Jesu ist Schleiermacher trotz unbefangenster geschichtlicher Kritik und freiester Erörterung aller Möglichkeiten nicht negativer gegen das Wunder, vermutet sogar eine Wunderthätigkeit Jesu schon vor seiner Taufe und läßt sie dann eine große Zeit in seinem Leben eingenommen haben (S. 203 f.), so schwierig auch im einzelnen die Ausmittelung des Faktischen oft sei bei der Erzählungsweise der Evangelisten, die Übernatürliches und Natürliches noch nicht streng auseinander hält (S. 210); alle Handlungen Christi werden zugleich als sittliche aufgewiesen (S. 211 f.) im Anschluß an seinen Beruf (S. 220), außer den Wundern, die er selbst gethan, aber auch solche anerkannt, die ohne seinen Willen nur im Glauben an ihn geschahen, wie die Heilung der Blutflüssigen, und die Gebetserhörungen wie die Auferweckung des Lazarus (S. 213 f.). Die Wunder werden die klarsten genannt, wo die Wirkungen im menschlichen Gebiete bleiben; denn da fehle es nicht an Analogie, wie rein organisch krankhafte Zustände durch geistige Einwirkung aufgehoben werden (S. 215); eine solche Wirksamkeit sei nicht widernatürlich, aber doch übernatürlich, weil sie auf seiner eigentümlichen einzigen Dignität und Beschaffenheit beruhe (S. 218); diese letztere ist nicht etwa, wie Strauß meint, nur eine dogmatische Voraussetzung Schleiermachers, die er in die biblische Kritik hineinträgt, sondern von ihm als Ergebnis des unmittelbaren Totaleindrucks des geschichtlichen Zeugnisses von Christo klar genug begründet. Für die Vorhersagungswunder Jesu findet Schleiermacher auch Analogieen in dem Ahnungsvermögen, dessen Grenzen noch nicht bekannt, nur ins Naturgebiet hinaus sei es sehr an die Einwirkung auf den Körper gebunden; für die eigentlichen Naturwunder endlich setzt er als Zwischenglieder die Erhörungs- und Vorsehungswunder; damit aber will er die Wunder keineswegs abschließen; auch eine Theorie über die Evangelien, die in Deutung derselben viel Freiheit lasse, helfe nicht

alles Unerklärliche beseitigen (S. 224 ff.). Lommatzsch (Schleiermachers Lehre vom Wunder, 1872) hat noch Schleiermachers homiletische Würdigung der Wunder herangezogen, die keineswegs bloß auf Rhetorik, sondern seiner eigensten religiösen und wissenschaftlichen Überzeugung beruht. A. Schweizer, der bei allem Anschluß an Schleiermacher doch der Kritik von Strauß meint soweit Rechnung tragen zu müssen, daß er das Gebiet auch der relativen Wunder möglichst beschränkt, bei Jesu auf eine die geistige Wirksamkeit unterstützende Heilgabe, gesteht offen zu, daß er damit über Schleiermacher hinausgehe („Christl. Glaubensl." I, S. IV f. 194 ff.; II, 149 ff.). Wenn man gleichwohl immer wieder von positiver und negativer Seite in Frage gestellt hat, ob Schleiermacher das Wunder aufrichtig anerkenne, so beruht das teils auf den schon oben gerügten Mißdeutungen seines Naturbegriffs, teils auf Konsequenzen, die man aus seinem trotz der Bestimmungen Macht, Weisheit und Liebe doch zugleich als unerkennbare Einheit gefaßten noch zu abstrakten Gottesbegriff als einem noch pantheistisch deutbaren und seinem infolge dessen gegen die objektive Erkenntnis noch spröden religiösen Gefühl als einem zu subjektiven gefolgert hat, die aber fortfallen, wenn die von Schleiermacher anerkannte objektive Seite des religiösen Gefühls auch zu einer wissenschaftlich entwickelteren objektiven Gotteserkenntnis verwertet wird, wie eine solche dann Schelling angestrebt und namhafte Philosophen und Theologen, die sich zunächst an Schleiermacher anschlossen, ihn mit jenem verknüpften und dadurch selbst zum Teil eine Umbildung der Hegelschen Dialektik versuchten.

Was zuerst die Theologen aus Schleiermachers Schule betrifft, so versteht schon Twesten (Dogm. I, 340 f.) in Ergänzung desselben unter Offenbarung im engern Sinne eine Wirkung der Gnade auf den Menschen als erkennendes Wesen, obgleich er ihre Wirksamkeit an sich mit Schleiermacher auf die Erzeugung eines neuen Lebens überhaupt bezieht; davon ist ihm aber die höhere Erkenntnis zugleich eine Frucht und eine Bedingung. Als Werk Gottes am Menschen, wodurch er dessen Kräften eine andere Richtung giebt, ist ihm die

Offenbarung etwas Übernatürliches (S. 343), dessen Möglichkeit daraus folgt, daß Gott nicht, nachdem er die Natur geordnet, sie für sich fortgehen lasse, sondern in jedem Momente des endlichen Daseins mit eben der Schöpferkraft gegenwärtig sei, aus der es ursprünglich hervorgegangen, sie aber fortschreitend äußere in den verschiedenen Epochen wie der Natur, so der Geschichte als neuen Schöpfungen (S. 346f.); doch hat auch nach Twesten das Übernatürliche eine Seite, von der es als ein Natürliches angesehen werden kann; der Begriff der Schöpfung oder ausschließlichen Kausalität Gottes sei in seiner Strenge nur auf das Weltganze oder den ersten Ursprung der Dinge anzuwenden, auf jeden sekundären Ursprung nur so, daß die Mitwirkung der Naturursachen nicht ausgeschlossen und die Kontinuität der allmählichen Weltentwickelung nicht unterbrochen werde; aber die mitwirkenden Ursachen nnd Vorbedingungen in der Natur könnte allein das neu Hervortretende nicht erklären; das Übernatürliche der Offenbarung gehe auch über die Begriffe der Vorsehung und Weltregierung hinaus (S. 350 f.), auf die es die Tübinger Kern und Kuhn reduzierten. Das Wunder faßt Twesten (S. 352 ff.) als äußeres Kriterium der Offenbarung oder (S. 359) als äußere Erscheinung des in ihr selbst liegenden Wunders, negativ als etwas, was nicht nach den uns geläufigen Gesetzen des Naturzusammenhangs erfolgt, positiv aber als etwas, was einen höheren Zusammenhang bekundet, sei es eine teleologische Beziehung auf höhere ethische Zwecke, die der Natur an sich fremd, nur durch Gott zu erklären ist, sei es eine erweiterte, unmittelbare Gewalt des Geistes über die Natur, ethischer Kräfte (des Glaubens und Gebets) über die physischen, die gleichfalls auf die Kausalität Gottes zurückweist, von der Natur und Geist abhängen (S. 357 ff.). Gegen den Einwand, daß nichts gegen die Naturgesetze geschehe, unterscheidet Twesten die des gewöhnlichen Naturlaufs und die einer höhern Ordnung; die niedern Naturgesetze würden allerdings schon in der Natur durch höhere

Gesetze und Kräfte modifiziert und aufgehoben, z. B. das der Schwere beim Emporheben des Arms (S. 370); die Wunder heißen Äußerungen nicht sowohl der geordneten als vielmehr der ordnenden Vorsehung und Regierung (II, 117). Die Weissagungen faßt er als miracula praescientiae, die eine höhere Anschauungsweise ahnen lassen, der das in der Zeit Getrennte in seiner ewigen Einheit erscheint (I, 373). Alle äußern Kriterien der Offenbarung können aber auch nach ihm (S. 377) für sich allein keine Überzeugung wirken, wenn nicht die innere hinzukommt und das Gemüt von der Kraft der Wahrheit, dem göttlichen Inhalt der Religion ergriffen wird.

K. J. Nitzsch schließt sich im ganzen an Twesten an („System der christl. Lehre", § 28, Anm. 2), erkennt auch die Einwirkung der Offenbarung auf das Erkenntnisvermögen an, aber nicht als übernatürliche Mitteilung gewisser mehr oder minder übervernünftiger Begriffe, die vielmehr unnatürlich wäre, sondern nur als Begleitung und Folge der die Menschheit erneuernden, erlösenden Thätigkeit Gottes, als Entdeckung seines Heilsbeschlusses oder der Heilswahrheit (§ 23); die offenbarende Thätigkeit Gottes erfolgt nach dem der menschlichen Freiheit Raum lassenden Gesetz der Allmählichkeit, die Nitzsch auch als die Natürlichkeit oder Mittelbarkeit der Offenbarung bezeichnet (§ 27), während er das Übernatürliche oder den neuen Anfang der Offenbarung so rechtfertigt, daß der Wille des Allmächtigen, obgleich nichts einzelnes wirkend, was nicht organisch mit dem Zusammenhang des Universums verbunden, doch manches hervorbringe, wozu und wovon er der niedern Ordnung und Stufe der Dinge die bloße Prädisposition gegeben, so daß gewisse Erscheinungen als Entwickelungen einer höhern Natur in der niedern anzusehen seien (§ 28). Gegen Strauß, der die Unterscheidung von niederer und höherer Natur sinnlos nannte, da auch die höhere eben Natur sei (Dogm. I, 253), sagt Nitzsch (Stud. u. Krit. 1843, S. 38), daß Stufenunterschiede in der Natur nicht sinnlos seien; auch in der bekannten Natur würden niedere Gesetze, mechanische,

chemische durch höhere dynamische und vitale gebunden (besserer Ausdruck als „aufgehoben“ bei Twesten), physische durch ethische Mächte in ihrer Wirkung bedingt (S. 39); der Begriff der Natur selbst behalte den der Schöpfung und so des Wunders an sich, wie das Wunder den der Natur; die Schöpfung selbst sei eine stufenweis fortschreitende; ein Tagewerk bringe nicht das folgende aus sich und ohne Gott hervor und habe doch die Empfänglichkeit, es in sich anzunehmen; wie so der Begriff und die Geschichte der Natur das objektive Wunder fordere, so rechne wieder das Wunder die Natur zu seinen eignen Momenten; denn etwas anderes als die erneute, entwickelte, befreite Natur könne es nicht sein wollen (S. 42). Die Wunder der Offenbarung sind nach Nitzsch nicht schlechthin gesetzwidrige, unnatürliche und unbegreifliche Ereignisse, durch die dem menschlichen Verstande und der ganzen Natur zerstörende Gewalt widerführe, sondern bei all der objektiven Übernatürlichkeit, die ihnen von ihrem Mittelpunkt aus zukommt, etwas wahrhaft Gesetzmäßiges teils inbezug auf die höhere Ordnung oder Natur der Dinge, die in jenen auf die niedere einwirkt, teils in Hinsicht auf die Ähnlichkeit der gemeinen Natur, die sie irgendwie behalten, endlich wegen ihrer teleologischen Vollkommenheit (ein etwas unklarer Ausdruck), und müssen sogar, als die gleichartige Erscheinung von dem innern Wunder der Erlösung, vom Standpunkt des schon fertigen christlichen Glaubens aus nicht nur erwartet, sondern auch vermöge des zwischen Geist und Natur bestehenden Bundes als das in seiner Art Natürliche angesehen werden („System“, § 34). Die Allmacht Gottes wird bestimmt als Wille der absolut weisen Liebe; schlechthin mächtig sein der Macht durch die Güte ist wahre Macht (§ 72).

Rothe hat, vom christlichen Gottesgefühl ausgehend, eine spekulative Entwickelung seines objektiven Gehalts freilich mit unzureichender, der hegelschen nachgebildeter Methode (vgl. m. „Spek. Th.“ I, 79 ff.), doch auch mit vielen wertvollen Klarlegungen gegeben. Nachdem er die absolute Einheit des Realen

und Idealen als den persönlichen Gott aufgewiesen, gewinnt er einen Schöpfungsbegriff, der prinzipiell dem Wunder Raum läßt: In seinem schöpferischen Handeln setzt Gott nicht seine absolute Kausalität auf absolute Weise in Wirksamkeit; sonst wäre das Produkt nur wieder Gott; die göttliche Kausalität ist zur Hervorbringung der Welt nicht in ihrer Totalität wirksam, sondern teilt und verteilt sich in ihrer Wirksamkeit, schafft die Welt nicht unmittelbar fertig, sondern vollendet sie nur successiv („Eth." I, 172ff.). Im Fortgang seines Schaffens entwickelt Gott fort und fort schöpferisch die erst hervorzubringende Kreatur aus der jeweils schon hervorgebrachten; demnach bildet die Kreatur eine Vielheit von Stufen, ein Continuum von Bildungsformen, die sich immer höher bis zu gleicher Bestimmtheit mit Gott hin erheben (S. 247f.); letztere hat das persönliche Geschöpf in seiner Selbstbestimmung (S. 254), vermöge deren es aber die moralische Aufgabe hat, sein Natursein und die Außenwelt seinem Zweck (der Gottebenbildlichkeit) gemäß zu bestimmen (S. 380). Der Mensch nimmt das Naturgesetz selbst, vermöge seiner Einsicht in dasselbe, in den Dienst für seinen, im Vergleich mit dem immanenten Selbstzweck der Natur höheren Zweck und läßt so die Natur auf eine ihrem eigenen Gesetz vollkommen entsprechende Weise Wirkungen hervorbringen, die sie von sich selbst aus nimmermehr hervorbringen würde und könnte („Zur Dogmatik", 1863, S. 103). Freilich hat nach Rothe die sinnliche Natur zunächst ein abnormes Übergewicht über die Selbstbestimmung; doch realisiert sich die moralische Aufgabe des Menschen trotz der entgegenwirkenden Sünde durch die Erlösung hindurch („Eth." I, 412). Die Realisierung der individuellen Moralität in ihrer absoluten Vollendung ist das Menschgewordensein Gottes in Christo (S. 396). Die erlösende Thätigkeit Gottes muß als eine schöpferische gedacht werden, wenngleich nicht rein absolute, sondern kreatürlicherseits vermittelte und bedingte; er setzt schöpferisch in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des

menschlichen Geschlechts, einen zweiten Adam, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforderlichen Vermögen für sich selbst und für das ganze menschliche Geschlecht ausgerüstet, eben damit aber anderseits auch befähigt ist, die bisherige sündige Entwickelung der alten Menschheit wieder rückgängig zu machen und eine neue normale, zum Ziele führende sittliche Entwickelung zu kausieren; auf solchen zweiten Ansatzpunkt ist die Schöpfung des Menschen sogleich von vornherein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkt der seinem Begriff wirklich entsprechende Mensch noch nicht zustande gekommen (III, 118); ebenso bedurfte aber auch die Schöpfung des zweiten Adam und mit ihr die Erlösung schlechterdings einer sie ermöglichenden geschichtlichen Vorbereitung (S. 120), und die Vereinigung des zweiten Adam mit Gott ist selbst eine zur moralischen Selbstbestimmung sich entwickelnde, stetig wachsende, unmittelbar damit aber auch zugleich eine stetig sich vollziehende Vereinigung mit der bereits vor dem Menschen vollendeten Geister- oder Engelwelt, der Gott selbst innewohnt und in Einheit mit der unter deren Vermittelung er in jeder neuen Weltsphäre schöpferisch wirkt (S. 141). Rothe erklärt es nicht zu verstehen, wie dem Theismus der Gedanke des Wunders irgendwelche Schwierigkeit bereiten könne („Zur Dogmatik", 1863, S. 80 ff.). Es ist unzertrennlich verbunden mit jedem schöpferischen oder absoluten Akt Gottes; alle besondere Offenbarung, deren der Mensch zur Kräftigung und Wiederherstellung seines durch die Sünde geschwächten Gottesbewußtseins bedarf, ist nicht das bloße Erzeugnis der eigenen Entwickelung der Kreatur, sondern ein übernatürlicher oder besser überkreatürlicher, schöpferischer, wunderbarer Akt Gottes, besteht aber nicht in magischer Mitteilung fertiger religiöser Lehren, sondern einerseits in äußeren Wundern oder Manifestationen, überkreatürlichen Thatsachen der Natur und Geschichte, die zugleich die Idee Gottes abspiegeln und in die Seele reflektieren, anderseits in inneren Wundern, die sich mit jenen verbinden und sie verständlich machen, Inspirationen, die auch Verheißungen in sich schließen; jene sind, von Menschen verrichtet, Wunder des Handels, diese Wunder des Erkennens; in Christo dem Gott-

menschen deckt sich Manifestation und Inspiration völlig (S. 66ff. „Eth.“ III, 123ff.). Biedermann („Christl. Dogmatik“, § 38) macht gegen Rothe geltend, daß die äußere Offenbarung doch immer eine subjektiv vermittelte sei, eine innere Offenbarung zur Möglichkeit des Verständnisses voraussetze; aber schon in der Uroffenbarung ist beides simultan; Gott wird eben aus seinen Werken der Vernunft bewußt; ja die Werke in der Natur sind früher als die Vernunft; übrigens verwechselt Biedermann Willkür und persönlichen Willen, wenn er letzteren von der Allmacht negiert, da sie sonst jede Naturgesetzmäßigkeit und kreatürliche Selbstbestimmung ausschließe (§ 626). Doch verwickelt sich Rothe in Schwierigkeit und Selbstwiderspruch, wenn er sagt: „Gottes wunderwirkende Aktion kommt mit den Naturgesetzen überhaupt nicht in Berührung und folglich auch nicht in Konflikt“ („Eth.“ III, 129); sie ereignet sich doch im Naturgebiet und berührt sich darum allerdings mit den Naturgesetzen, kommt aber darum so wenig mit ihnen in Konflikt, als die allgemeine Ordnung dadurch aufgehoben wird, daß sie sich ohnehin tausendfach kreuzen (Voigt, Fundamentaldogmatik, S. 248; Steinmeyer, S. 14 stimmt freilich Rothe bei; auch Jul. Müller [De miraculorum Jesu Chr. natura et necessitate, 1839] folgert daraus, daß jedes Naturgesetz nur für seinen Kreis eine unverbrüchliche Geltung habe: si miracula edit Deus, aliquid in natura efficit exclusis naturae viribus). Freilich erkennt ja auch Rothe, wie gezeigt, die natürliche Vermittelung vieler Wunder an; aber „das Maximum des Wunders“, sagt er („Zur Dogm.“, S. 96), würde augenscheinlich da gegeben sein, wo uns in unserer irdischen Welt ein äußerer Erfolg erfahrungsmäßig vorläge, der von Gott, ohne die Dazwischenkunft irgendeiner kreatürlichen Mittelursache durch eine schlechthin unmittelbare Setzung gewirkt wäre; dies würde ein Wunder im strengsten und engsten Sinne sein; in dem Gedanken einer derartigen Wirksamkeit Gottes liegt, wenn anders dieser ernstlich als Person gedacht wird, gar keine Schwierigkeit; vielmehr ist es eben diese Weise des Wirkens, auf die man von dem Begriffe Gottes aus

zu allernächst geführt wird; denn hier ist die absolute Wirksamkeit, in der Denken und Setzen schlechthin unmittelbar in einem sind; ist aber Gott der absolute, so ist ohne Zweifel die allernatürlichste Art seiner Wirksamkeit, auch ad extra, die absolute; verwunderlich muß vielmehr gerade das erscheinen, daß Gott auch in anderer Weise wirkt und noch dazu in der Regel. Jene rein absolute Wirksamkeit würde ja aber nach Rothe selbst, wie wir oben angeführt, die Welt überhaupt aufheben, nur Gott selbst wieder setzen. In der ersten Ausgabe der Abhandlungen zur Dogmatik hatte Rothe von dem absoluten Wunder gesagt, Gott mache uns in ihm das Experiment seines Schaffens im kleinen vor; in der 2. Ausgabe (1863, S. 97 f.) nimmt er das als irreleitend zurück, weil ihm eben das göttliche Schaffen kein rein-absoluter Akt ist und succeſſiv verläuft, während von dem Wunder im strengen Sinn jede Succession ausgeschlossen sei; dasselbe sei ein Produkt der auf absolute Weise wirkenden Kausalität, in der Ursache und Wirkung schlechthin ineinander, folglich auch nicht zeitlich getrennt seien. Aber das gilt eben nur vom göttlichen Leben für sich. Der Spruch Ps. 33, 9 gilt auch von jedem natürlichen Vorgang, weil Gott in jedem Moment gegenwärtig ist, von Ewigkeit alles zu seiner Zeit eintreffend geordnet und aus der Ewigkeit, so zu sagen, auch in die Zeit hineinspricht, wie Rothe selbst ein solch lebendiges Verhältnis Gottes zur Zeit annimmt unbeschadet seiner Unveränderlichkeit (vgl. „Stille Stunden“, S. 52). Rothe führt als Beispiele eines absoluten Wunders das auf der Hochzeit zu Kana und das Speisungswunder an; beide thut Gott doch aber nicht unvermittelt, sondern durch Jesum, der dabei noch das natürliche Wasser und die vorhandenen Brote und Fische benutzt; viel richtiger stellt sich Augustin diese Wunder vor als einen beschleunigten Naturprozeß; nichts nötigt, gegen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft eine übernatürliche Vermehrung des Weltstoffes anzunehmen; aus dem vorhandenen konnte Gott hinreichend Nahrungsstoffe zuführen; zu Kana ist nur von einer Wandelung die Rede; auch ein elektrischer Strom, zuerst ein Blitz, soll geringerem Wein einen besseren Geschmack gegeben haben nach einer neulichen Mitteilung in der Zeit-

schrift „Natur"; selbst ein absolutes Schaffen von Brot und Wein, die ja nicht einmal einfache Elemente, sondern vermittelte Natur-, ja Kunstprodukte sind, schlösse Naturprozesse in sich, eine Zusammensetzung und Bildung aus einfachen Stoffen. Es paßt also auf diese Wunder gar nicht, was Rothe (S. 102f.) sagt, daß bei ihnen die Kreatur gar nicht konkurriere, Gott ohne die Dazwischenkunft einer kreatürlichen Mittelursache, der Naturkräfte und der ihre Wirksamkeit beherrschenden Naturgesetze eine Wirkung hervorbringe; es ist nicht abzusehen, wie Wunder ohne jene Dazwischenkunft, ohne Aufnahme in den Weltzusammenhang und Anknüpfung an die bereits bestehende Natur „organischer Bestandteil derselben", wie Rothe selbst sagt, werden sollen. Er selbst stimmt doch Weiße zu, daß die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht unbedingt gebunden sei an die Welt der mathematischen und metaphysischen Daseinsformen (S. 85); damit ist auch das Wunder eingegliedert in den Naturzusammenhang. Die Rechtfertigung des absoluten Wunders ist Rothe nicht gelungen, wohl aber des relativen.

Martensen hat die spekulative Entwickelung des christlichen Gottesbewußtseins in sinniger, maßvoller Weise fortgeführt. Da Offenbarung Mitteilung des Geistes an den Geist ist, so kann nicht die Offenbarung des Schöpfergeistes in der Natur die ausreichende sein, sondern sich nur in der Geschichte fortschreitend vollenden („Dogmatik", § 12); der Begriff der heiligen Offenbarungsgeschichte ist nicht zu trennen von dem des Wunders; Christus ist das Grundwunder des Christentums, sein Kommen der Anfang einer geistigen Schöpfung, der nicht bloß ethische, sondern kosmische Bedeutung hat (§ 16), damit aber den Naturzusammenhang nicht ausschließt; die Natur ist nicht ein in sich selber ewiges und abgeschlossenes System von Gesetzen und Kräften, sondern ein System, das sich in einer fortgesetzten teleologischen Entwickelung und Schöpfung befindet, durch welche neue Potenzen, Gesetze und Kräfte in sie eintreten, welche durch die vorhergehenden Schöpfungsstufen vorbereitet und präfiguriert sind, aber nicht aus diesen abgeleitet werden können; indem das Christen-

tum sich selbst als die neue zweite Schöpfung bezeichnet, bezeichnet sie sich keineswegs als eine Störung der Natur, sondern als Vollendung des Schöpfungswerks, die Offenbarung Christi und sein Reich als die letzte Potenz des Schöpfungswerks, welche teleologisch, bestimmend und verändernd einwirkt auf die niedrigen, die nicht eine ewige, in sich abgeschlossene, sondern nur (?) eine zeitliche Zwischenbedeutung haben; der Einheitspunkt des Natürlichen und Übernatürlichen liegt in der teleologischen Bestimmung der Natur für das Reich Gottes und der damit gegebenen Empfänglichkeit und Bildungsfähigkeit der Natur für die übernatürliche Schöpferthätigkeit; die Natur verleugnet nicht den Schöpfungsbegriff; das Wunder ist der Punkt, wo ihre Abhängigkeit von der schaffenden Freiheit völlig offenbar wird; ebenso wenig verleugnet die Schöpfung, auch die neue den Naturbegriff: denn dieser ist nicht, die hemmende Schranke für die Freiheit, sondern ihr Organ zu sein, und wie das Wunderbare im Leben Jesu die Einheit des Geistes und der Natur offenbart, so ist die Offenbarung Christi zugleich Anticipation und Weissagung von einer neuen Natur, in der eine neue Gesetzmäßigkeit erscheinen wird, die die Einheit der Gesetze der Natur und Freiheit offenbart (§ 17). Wie die Schöpfung in die Erhaltung übergeht, insofern als der schaffende Wille sich die Form des Gesetzes giebt und auf jeder Entwickelungsstufe unter der Form der natürlichen und geistigen Weltordnung wirkt, in, mit und durch die Weltgesetze und Weltkräfte, so bricht aus der erhaltenden Thätigkeit wieder die schaffende hervor, die über die niedere Weltordnung hinausschreitet, sich zum Prinzip einer höheren Weltordnung macht, zu der sich die vorhergehende nur als Mittel, als dienende Grundlage verhält, für die die höhere ein Wunder ist (§ 67). Der Mensch gewordene Logos offenbart die ganze Fülle des Ideals, darauf die menschliche Natur ursprünglich angelegt ist, welches aber in jedem endlichen Individuum nur unvollständig realisiert werden kann;

würde der Logos nicht Mensch, so würde die Menschheit ohne einen wirklichen Einheitspunkt und Haupt sein, ohne Mittler, der die Gattung von dem anerschaffenen Abhängigkeitsverhältnis in das geistige Freiheitsverhältnis hineinführen, von der Naturstufe auf die der Vollendung erheben kann (§ 75). Der zweite Adam kann nicht nach dem alten adamitischen Typus entstanden gedacht werden; seine Geburt ist ein Wunder und doch eine wahre menschliche Geburt; er ist geboren von der Jungfrau Maria, dem auserwählten Weibe in dem auserwählten Volk; es war die Aufgabe Israels, nicht Christum hervorzubringen, sondern die Mutter des Herrn, die Empfänglichkeit für Christum bis auf den Punkt zu entwickeln, wo sie als die tiefste Einheit von Natur und Geist hervortritt; in ihr ist die gottergebene Sehnsucht Israels und damit des Menschen, der Glaube desselben an die Verheißung zusammengedrängt; die mit Empfängnis und Geburt gesetzte Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo mußte sich aber auch durch eine normale Entwickelung vollenden (§ 139 f.) J. P. Lange („Dogm." I, 472) faßt das Wunder als Durchbruch des gottmenschlichen Prinzips im Anschluß an das Naturgesetz periodisch aufsteigender Weltentwickelung; doch leidet seine Darstellung unter einer Überfülle phantasiereicher Symbolik. Die reifste Frucht der an Schleiermacher knüpfenden, zugleich spekulativen Systematik bietet J. A. Dorner. Ihm ist Inhalt der Offenbarung in höchster Beziehung Gott selbst nach den verschiedenen Momenten seines Wesens, der sich selbst den Menschen mitteilen will zum Zweck lebendiger Liebesgemeinschaft in Gefühl, Denken und Willen („Glaub." I, § 55); da die menschliche Entwickelung eine sündige geworden, muß sie vor allem Heilung bringen, ehe sie sich vollenden kann (§ 56). Nach ihrer Form steht die göttliche Thätigkeit der Offenbarung in dem Verhältnis zu der ursprünglichen Schöpfung und Erhaltung, daß sie durch beide nicht ausgeschlossen ist, vielmehr sich notwendig anschließt an die vorhandene Natur und endlichen Geist, mit ihrer sekundären normalen Kausalität nicht in Widerspruch tritt, wohl aber ihrer Empfänglichkeit gewährt, wessen sie bedarf; auf die Natur bezogen ist

die Offenbarung **Wunder** im engeren Sinn, auf den Geist bezogen **Inspiration**; beide Seiten in ihrer absoluten **Vollendung** gedacht ergeben die Idee der **Menschwerdung** Gottes, in der auch der Inhalt der Offenbarung Gottes sich vollendet (§ 57). Die Offenbarung beginnt mit dem **Urwunder der Schöpfung** und setzt sich fort in **neuen Schöpfungen**, die sich **aber durch das schon Vorhandene vermitteln**; die **ganze göttliche Offenbarung ist ein System**, **dessen Momente im Interesse der sekundären Kausalitäten**, **der Freiheit successiv in relativer Selbständigkeit auftreten**, aber auch zusammengehören dergestalt, daß sie zusammen die Eine Gesamtoffenbarung bilden (§ 58). Das Wunder, das sich zunächst aus dem Begriff der Offenbarung ergiebt, ist nur ein geistiges; die Wunder im engeren Sinne an der äußeren Natur oder Wunderthaten sind nicht für sich die Offenbarung selbst, auch nicht ihr genügender Beweis, aber doch ein konstitutives Element der Offenbarung; die **Wunderthat dokumentiert die übernatürliche vertrauenswerte Kraft der Offenbarung und dient so ihrer Einführung in den Glauben der Menschheit**; je höher eine Offenbarung ist, desto weniger werden ihr diese Wunder fehlen, die nach ihrem **Begriff negativ** weder aus der Natur noch den menschlichen Kräften für sich, **positiv** nur aus ihrer Verbindung mit dem göttlichen Willen erklärbar sind, worin auch ihre **höhere Zweckbeziehung** liegt (§ 60). Aber **nur scheinbar kommen sie mit den Naturgesetzen in Konflikt**; von einer Verletzung und Suspension dieser kann keine Rede sein; man kann nur sagen, eine Kraft könne die andere binden, neutralisieren; in Wahrheit müssen die Naturkräfte fortbestehen, wenn auch niedergehalten durch höhere Kräfte; **das Gesetz der Gesetze ist, daß die niederen Kräfte sich den höheren fügen**; alle sind, statt isoliert zu sein, von einer höheren Ordnung umfaßt, in dem das Mechanische dem Chemischen, dies dem Organischen, dies dem Animalischen, dies dem Geist untergeordnet ist; sage man aber, im Wunder offenbare sich Gott am herrlichsten als Herr der Natur, der an sie und ihre Gesetze nicht gebunden sei, so fühlt und weiß der lebendige religiöse Sinn und das **tiefere Denken** Gott auch nahe im gewöhnlichen Naturzusammen-

hang; ja es läge eine Verunreinigung des wahren Gottesbewußtseins darin, an irgendeinem Punkt den Weltzusammenhang abgebrochen zu denken, so daß das Frühere in keiner Weise, auch nicht einmal durch seine Empfänglichkeit, fortwirkte für das Neue (§ 60, 2). Die Kräfte der höheren und niederen Ordnung bilden zusammen ein Ganzes, sind beide in der Einen Weltidee enthalten und treten in ihrer Einheit am klarsten gerade bei den Wundern hervor, die von Menschen vollbracht werden vermittelst eines göttlichen Charisma (§ 60, 3). Die Natur ist ihrem Wesen nach empfänglich für geistige Einwirkungen, dient dem Geist, freilich nicht beliebiger Willkür, die alles verwirren würde, wohl aber dem mit dem göttlichen geeinten Geist; hier lassen sich keine unübersteiglichen Grenzen für die Empfänglichkeit der Natur setzen; ihr wohnt ein unberechenbares Maß von Elasticität bei; die Vollendung kann sich freilich die Natur nicht selbst geben; der in Gott sich vollendende Geist ist ihr Vollender und Befreier von den Hemmungen und Abnormitäten ihres gegenwärtigen Zustandes; die Wunder offenbaren selbst das Freiwerden des Geistes von der abnormen Übermacht der Natur und weissagen eine von aller Abnormität freie Ordnung der Dinge (§ 60, 4). Der schon von Jul. Müller („Lehre von der Sünde" II, 215) beanstandete Ausdruck Elasticität der Naturgesetze findet sich zuerst bei Rothe, dann in dem trefflichen, aber mehr populär gehaltenen Vortrag von Beyschlag „Über die Bedeutung des Wunders" (S. 9), besagt aber gerade den Zusammenhang der Gesetze, die Determination der niederen durch höhere; wenigstens giebt es ein Naturgesetz der Elasticität, das auf ein allgemeineres des gegenseitigen Bestimmens der Körper bezw. dieser und der inkorporierten Geister zurückweist. Am strengsten hat Dorner wieder den Naturzusammenhang betont.

Am meisten entfernten sich die Dogmatiker in Fortbildung Schleiermachers von ihm durch die spekulative Entwickelung der Gottesidee, durch die ihnen mit der Persönlichkeit Gottes auch die Objektivität des Wunders erst völlig wissenschaftlich gesichert schien. Ihrer Gotteslehre hat man namentlich zum Vorwurf ge-

macht, daß sie in Gott selbst das Höhere aus dem Niederen ableiteten; doch denken sie Gott prinzipiell als absolute Macht und absolute Einheit des Realen und Idealen, die ihre unendliche Lebensfülle nur bethätigt, indem sie sich selbst denkend und wollend setzt, und nur als unmittelbar selbstbewußte Allmacht bezeichnet zu werden braucht, um jenen Vorwurf abzuschneiden (vgl. meine „Spek. Theol." I, 14. 82). Wie aber immer zugleich vom menschlichen Geiste ausgegangen werden muß, um den göttlichen zu erkennen, und die zunächst formale Idee des Absoluten auch spekulativ nur entwickelt werden kann im Zusammenhang mit unserem gesamten Selbst- und Weltbewußtsein, so kann man auch von diesem aus eine objektiv-wissenschaftliche Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in Natur und Geschichte gewinnen, ohne daß eine spekulative Entwickelung der Idee des Absoluten vorausgeschickt oder auch nur für möglich gehalten wird, wie wir dieselbe ja auch in der Lehre jener Theologen von Wunder nur andeuten konnten und bei Twesten und Nitzsch nicht fanden, und so schließen sich auch noch an diese letzteren mehrere namhafte Theologen der Gegenwart, die die Lehre vom Wunder gefördert durch besonnenes weiteres Eingehen auf die kreatürlichen Kräfte.

J. Köstlin („Der Glaube", 1859, S. 140ff.) geht in seiner Erörterung des Wunders gerade davon aus, wie wenig wir imstande sind, mit unseren Beobachtungen über die Erscheinungen, in welches das Wesen der Dinge sich kundgiebt, dieses selbst zu ergründen und den Inhalt, den es an sich hat, nach allen Seiten hin zu bestimmen und abzumessen; die uns bekannten Naturgesetze seien nur solche ständige Formen, in denen die bisher uns geoffenbarten Seiten und Kräfte der Dinge unter den gegenwärtig sie umgebenden Bedingungen sich zu entfalten pflegen; geschichtliche Erfahrung von Thatsachen, die nicht bloß in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen, sich innerlich bezeugenden höheren Leben, sondern auch schon vermöge ihres äußeren Bezeugtseins Anerkennung fordere, offenbare uns aber auch eine Einwirkung von Kräften, die in ihrem Wesen und

Ursprung über die Welt unserer Sinne überhaupt hinausweisen, und damit eine neue Seite an den Dingen dieser Welt selbst, nämlich ihre Empfänglichkeit gerade für jene Einwirkungen; feste Gesetze seien aber auch in der Wirksamkeit jener höheren Kräfte durchweg anzunehmen nach einem im Wesen vernünftigen Erkennens und Gottes selbst liegenden Voraussetzung, wie denn auch bei aller Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der höheren Kräfte sich Analogieen zwischen ihrer Thätigkeit und den durch die gewöhnlichen irdischen Kräfte hervorgebrachten Vorgängen sich zeigen; die Naturwissenschaft könne zur Beobachtung dieser Analogieen behilflich sein, aber nie die Unmöglichkeit der höheren wunderbaren Einwirkungen darthun, überhaupt nicht vom Standpunkt der bloßen Erfahrung das Mögliche abgrenzen. Offenbarung im besonderen Sinn findet nach Köstlin (S. 193ff.) da statt, wo neue Stufen, neue Anfänge in der Entwickelung der göttlichen Wahrheit und des in der Gemeinschaft mit Gott sich bewegenden Lebens eintreten; er unterscheidet die subjektive Offenbarung im Inneren des Einzelnen von der objektiven, die anderen in bevorzugten Trägern und Werkzeugen einer neuen Offenbarung entgegentritt, sowie in Vorgängen in der äußeren Natur, welche mitzeugen sollen für die neu geoffenbarte Wahrheit, für die Kraft des neu sich mitteilenden Lebens, für den höheren Beruf jener bevorzugten Werkzeuge, durch das Außerordentliche, Erstaunliche den Blick des Geistes wecken und auf das sich offenbaren wollende Göttliche hinlenken sollen, das sich zugleich selbst in ihnen als äußeren Zeichen darstellt. Die durch die persönlichen menschlichen Werkzeuge und Träger der Offenbarung vollbrachten Wunder haben das Übergewicht über andere ohne menschliche Thätigkeit geschehenen Wunder und sind namentlich in der neutestamentlichen Geschichte die herrschenden (S. 197); doch weist für jene die heilige Schrift auf die geheimnisvolle Vermittelung des göttlichen Wirkens durch Engel (S. 204). Eine Überschreitung oder Durchbrechung der Naturgesetze in den Wundern durch unmittelbares göttliches Eingreifen weist Köstlin zurück, weil die uns bekannten Naturgesetze keineswegs alle überhaupt mögliche

Entfaltung dieser Natur umfassen; doch erwächst ihm daraus die Frage, ob es nicht die Kräfte der irdischen Natur für sich sein könnten, die in jenen Wundern sich äußern, gewöhnlich in der Seele schlummern, aber in Zeiten besonderer geistiger Erregung und Menschen von besonderer psychischer Ausstattung wach geworden und vielleicht im Verlauf der natürlichen Entwickelung dem allgemeinen Verständnis und Gebrauch sich erschließen sollten, und diesen Gedanken will Köstlin (S. 198) keineswegs abweisen, da feste Grenzen, über welche keine Natur- und Menschenkraft für sich hinausgehen könne, nicht nachweisbar seien; gleichwohl ergiebt sich ihm aus dem Charakter der Offenbarungsthatsachen auch das Wunderbare, Übernatürliche im engeren Sinn; denn es handelt sich bei ihnen um sittliche Zwecke, um Bezeugung höheren Lebens in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, in welcher allein jene Personen Wunder zu thun sich bewußt sind, weshalb auch Jesus das Wunderthun vom Glauben abhängig macht. Jesu Wunder sind eine Erscheinung und Wirkung desselben höheren Lebens, das mit seiner geistigen Kraft und Fülle sich uns innerlich bezeugt und in uns selbst übergehen will, zeigen aber auch jenes Maß, vermöge dessen sie jeden Empfänglichen anregen und doch niemand zu einer innerlich unvermittelten und daher unsittlichen und unwahren Anerkennung des Göttlichen zwingen wollen (S. 249). Sie heben die Naturgesetze nicht auf, sondern lehnen sich vielmehr an dieselben an (de miraculorum, quae Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione, 1860, p. 54sq.). Doch sind sie nur aus der Gotteskraft, aus der Christus zu schöpfen sich bewußt war, zu erklären, nicht etwa (mit Weiße) aus einer hypothetischen (magnetisch-) physischen Kraft, deren Steigerung zu derartigen Heilungen, wie sie Jesus vollbracht, und Zusammentreffen mit solcher geistiger und sittlicher Kraft gerade über die Analogie sonstiger Erfahrung hinausgeht (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, S. 231). Die Wunder wurden aus der höchsten persönlichen ethischen Gemeinschaft mit Gott vollbracht und unterscheiden sich dadurch auch von Zauberei (ebd. S. 257). Alle Wunder stehen auf dem Boden des sittlich-religiösen Lebens und der spe-

ziellen Vorsehung, die den Lauf der natürlichen Dinge dem höchsten Zweck Gottes, seiner Gemeinschaft mit den sittlich-religiösen Persönlichkeiten dienen läßt; doch setzt keineswegs alles Wirken der speziellen Vorsehung schon Wunder im engeren Sinne, die auf dem äußeren Naturgebiet darin bestehen, daß Gott auf bestimmten Punkten mittels höherer Kräfte, als den Natursubstanzen in ihrem Für-sich-sein und ihrer Wechselwirkung eignen, etwas wirkt, was jene für sich nie hervorzubringen vermocht hätten (ebd. S. 242), wobei die Naturgesetze nur insoweit nicht zum Ausdruck kommen, als jene Dinge nicht für sich thätig sind (ebend. S. 265).

V. d. Goltz („Die christlichen Grundwahrheiten“, S. 348ff.) erklärt sich in trefflicher Weise gegen die unbiblische abstrakte Scheidung des göttlichen Wirkens in Offenbarung, Wunder, Weissagung von kreatürlicher Vermittelung; die heilige Schrift weise selbst auf die Mitwirkung der Engel. Gott vermöge nichts gegen die Naturgesetze; denn sie gehen von ihm aus und in ihm ist kein Widerspruch gegen sich selbst; die Wunder seien nur Zeichen einer höheren Naturordnung innerhalb der niederen (S. 352). Der Unterschied der heiligen Geschichte von der natürlichen sei nicht so zu fassen, daß in der Weltgeschichte alles durch die Menschen und die natürlichen Kräfte geschehe ohne Gott, in der Heilsgeschichte umgekehrt; vielmehr seien auf beiden Gebieten Gottes Walten und die kreatürliche Vermittelung ineinander; der Unterschied bestehe darin, daß in der Heilsgeschichte das göttliche Walten durch verständliche Zeichen als solches kundgemacht und gedeutet werde zum Zweck der Herstellung sittlich-religiöser Gottesgemeinschaft; in der Offenbarung trete erst der wahre, himmlische und ewige Natur- und Geschichtszusammenhang an das Licht (S. 352f.).

Auch nach Otto Pfleiderer, der eine eigene spekulative Mittelstellung zwischen Schleiermacher und Hegel einnimmt, („Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre“, § 137) hat das Wunder im relativen Sinn unanfechtbare Wahrheit; es bezeichnet ihm 1) die relative Übernatürlichkeit, die, wie überhaupt dem Geist gegenüber der Natur, so insbesondere den heilig-geistigen Vorgängen

des religiösen Gemütes zukomme, welche Geisteswunder Kern und Wurzel des biblischen Wunderglaubens seien; 2) das Außerordentliche solcher Naturerscheinungen, die als direkte und psychologisch vermittelte Wirkungen jener höheren Geisteszustände auf die Naturseite des Menschen unbestreitbar vorkommen, z. B. Heilungswunder Jesu; 3) bedeutungsvolle Vorkommnisse des Natur- und Geschichtslebens, die, ob auch an sich aus natürlichen Ursachen völlig erklärbar, durch ihren Eindruck auf das religiöse Gemüt bedeutsame Zeichen der waltenden Vorsehung werden. Damit hat freilich Pfleiderer den Umfang relativer Wunder nicht erschöpft; es lassen sich auch solche Vorkommnisse rechtfertigen, bei denen eine Mitwirkung natürlicher Ursachen nicht ausgeschlossen ist, aber zur Erklärung nicht ausreicht, eine gesteigerte Mitwirkung der göttlichen Kausalität hervortritt, die das, was in den Naturbedingungen für sich bloß potentiell, beschränkter Möglichkeit nach vorhanden und verborgen ist, für ganz bestimmte höhere Zwecke aktualisiert.

Das relative Wunder ist auch in der Entwickelung der neueren theistischen Philosophie anerkannt worden, zu der wir jetzt übergehen, indem wir die Theologen, die sich an die Philosophie Herbarts und des Neukantianismus anschließen, später besprechen. Die Erhebung des Potentiellen zur Energie in immer höheren Daseinsformen durch die absolute göttliche Energie ist schon der Grundgedanke der aristotelischen Philosophie, der besonders von Trendelenburg und Chalybäus wieder aufgenommen worden ist. Trendelenburg stellt den Zweck als thatsächliches Wunder innerhalb der Naturgesetze, als individuierendes Weltprinzip hin, das, selbst bewußter Gedanke Gottes, aus den allgemeinen Möglichkeiten des Denkens und der realen Bewegung in der Natur einzelnes als solches anstrebt, in den besonderen Zweckgedanken das relative Ganze ideell und potentiell vor den Teilen setzt, die wirkenden Ursachen so richtet und lenkt, daß sie der Verwirklichung des Zweckes als Mittel dienen, und ihn von den höheren Individuen selbst mit Bewußtsein und Willen verwirklicht werden läßt, so daß die Dinge oder Wesen die in ihren Produkten angeschauten Entwickelungsstufen der einen unendlichen Thätigkeit, die

gleichsam aufgehaltene oder verweilende ewige Idee sind („Log. Untersuchungen“ II, 25ff. 468); ihnen entspricht die Abstufung im Begriff des Gesetzes, worin der das Einzelne beherrschende allgemeine Grund und Zweck sich darstellt (S. 190); das Organische erscheint in der christlichen Sphäre wie in der höchsten Spitze (S. 464); ob sich an Stufen religiöser Entwickelung ein Wunderwirken Gottes schließt, wird zwar historisch-kritischer Forschung überlassen; doch kann es analog gedacht werden (Christus als Ganzes vor den Gliedern, Naturrecht § 172) der Weise, wie Gott die Zwecke in der Natur angelegt und verwirklicht, ohne Widerstreit mit den Naturgesetzen. Chalybäus („Wissenschaftslehre“, S. 335) findet in dem Begriff der Vorsehung schon mehr als den der unveränderten Erhaltung des Naturlaufes, es liege darin die Forderung spezieller Veranstaltungen Gottes, die sich den geschichtlichen Entwickelungsstadien der Menschheit erziehend anschließen; die Gottheit könne und habe es ihrerseits nicht bei dem bloßen Naturlauf bewenden lassen, so wenig als der Mensch es dabei zu lassen die Bestimmung hat, sondern selbst schon mehr ist als die Natur und Werke mittels ihrer hervorbringt, die nicht ohne sie entstanden und nimmermehr aus ihr hervorgewachsen sein würden. So verbindet Chalybäus (S. 336) mit dem Begriff der Vorsehung sogleich den des Wunders und begründet seinen Zusammenhang mit dem der Schöpfung und der positiven (sich fortschreitend offenbarenden und mitteilenden) Liebe Gottes durch folgende logische Kanones: Das Höhere (in der Welt) ist nicht ohne das Niedere; das Niedere kann aber sein ohne das Höhere; folglich: das Höhere ist nicht aus dem Niederen, aber vermittelst desselben als seiner negativen Bedingung. Daraus folgert Chalybäus (S. 337) zuerst für die Natur: Ein Hervorgehen der höheren Gattungen und Wesen aus den niederen ist undenkbar und unmöglich; sie gehen nur durch dieselben, aber nicht aus denselben hervor; indem das Höhere und zuletzt das Höchste in der Natur, der Mensch, durch die Natur hervorgebracht wird, ist ebenso wenig in der Natur der Grund davon zu finden, als es ohne oder gegen ihre Gesetze geschieht. Daran schließt sich die weitere Folgerung für das Wunder. Es besteht seinem Begriff nach 1) objektiverseits in dem primi-

tiven Setzen und Schaffen eines Neuen, das aus dem Daseienden und Geschichtlichen nicht von selbst folgt; 2) subjektiverseits in dem Unerklärlichen, nämlich für das empirische Bewußtsein, das seine Kenntnisse aus dem Daseienden und dessen Gesetzen schöpft; 3) es hat, weil es nicht aus der Natur folgt, einen ethisch-religiösen Zweck zur Neustiftung einer höheren Religion, ist die Manifestation eines neuen geistigen Prinzips, das dann aber unter dem regierenden Einfluß des Absoluten fortdauernd sich selbst erhält, auf natürlich-psychologische Weise sich entwickelt und damit aufhört ein Wunder zu sein; die mit seinem Eintritt verbundenen Wunder dürfen nicht vereinzelt aufgefaßt werden, um daraus das Prinzip zusammenzusetzen; aus den einzelnen Wunderberichten kann nicht die Wahrheit des neuen Prinzips, sondern aus dem Begriff dieses Prinzips müssen die einzelnen Thatsachen gefolgert werden; der Kritik geschieht damit kein Eintrag (S. 339 f.).

Auch der von Herbart begründete sogen. philosophische Realismus hat trotz der Sprödigkeit der vorausgesetzten einfachen Realen gegen den Schöpfungsbegriff den Wunderbegriff an das Zweckmäßige in der Natur geknüpft („Lehrbuch zur Einl. in d. Philos.", § 132. 140), freilich bei der Einfachheit der Realen ihren Zusammenhang und Zusammenwirken gar nicht begreiflich zu machen gewußt und die darüber nach psychologischer Gesetzmäßigkeit sich bildenden Vorstellungen nur für eine zufällige Ansicht erklärt. Daher fragt Thilo („Wissenschaftlichkeit der modernen spekul. Theol.", S. 64): Wo ist dieser Zusammenhang der ganzen Welt, ihre wirkliche organische Zusammengehörigkeit gegeben? Daraus, daß alle Dinge in Gedanken zusammengehören, folge noch nicht, daß es in Wirklichkeit so sei. So weist er auch den Schluß Julius Müllers („Lehre von der Sünde" I, 77) von der Gesetzmäßigkeit und dem Zusammenhang in der Natur als einer Macht des Gedankens über wirkende Kräfte auf eine über der Natur wirkende göttliche Intelligenz zurück (S. 102 f.). Objektive Stützen der Religion findet er nur mit Drobisch in der Verbindung des teleologischen mit dem moralischen Beweise (S. 96); aber auch die Teleologie setzt einen Zusammenhang der Realen

voraus und wird mit diesem gleichfalls nur subjektiv. Soll doch die Metaphysik nachweisen, daß das weltlich Reale, mit dem sie es zu thun hat, an und für sich eine Tendenz zu zweckmäßiger Gestaltung nicht in sich tragen könne, und wenn daraus die höchste Wahrscheinlichkeit einer schöpferischen Intelligenz für die zweckmäßige Einrichtung der Organismen gefolgert wird, so wird dieser Folgerung zugleich streng mathematische Beweiskraft abgesprochen (S. 101), eben weil man auch schließen könnte, darum sei gar keine Zweckmäßigkeit in Wirklichkeit vorhanden, beruhe nur auf unserer subjektiven Auffassung. Wenn Schleiermacher die Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens für wahre Naturgesetze erklärt, so bekämpft darin Thilo sich selbst widersprechend die Meinung, als ob die vorhandenen Organismen in sich abgeschlossene Ganze seien, da sie doch ohne das fortwährende Vorhandensein ihrer äußeren Bedingungen sich sofort auflösen, statuiert also hier doch einen allgemeinen objektiven Naturzusammenhang, in dem er die organischen Gattungstypen wenigstens nicht in einem andern höhern Sinn für Naturgesetze ansehen will als die übrigen (S. 242), ja nur als ein Musterbild, nach dem man das beurteile, was die Natur nach ihren eigenen Gesetzen hervorgebracht, die, wie die Abweichungen zeigen, gar nicht nach dieser Regel handle (S. 243). Die Konsequenz des Herbartianismus ist nur wieder der Kantianismus; doch sofern er diese Konsequenz nicht zieht und die Teleologie als Erfahrungsthatsache festhält, kann er auch von seinem Standpunkt das Wunder rechtfertigen, wie dies namentlich in beachtenswerter Weise O. Flügel gethan in seiner Schrift „Das Wunder und die Erkenntnis Gottes“ (1869); Kap. 1 behandelt speziell das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz. Unter letzterm versteht er (S. 10) die konstante Art und Weise, in der irgendein natürliches Ereignis hervortritt oder besteht, und da jedes Ereignis mit anderen zusammenhänge (also doch!), die konstante Relation zwischen denselben. Diese Gesetze, sagt er (S. 94) mit Kornelius (Über die Bedeutung des Kausalprinzips in der Naturwissenschaft, 1867) in besonderer Beziehung auf die Atome, sind nichts ohne die Dinge selbst, deren von ihrer Natur abhängiges Verhalten zu einander sich eben in

diesen Gesetzen auf eine bestimmte Weise ausspricht. Daher erklärt er (S. 16) eine Abweichung der Natur von ihren Gesetzen für undenkbar, verwirft freilich auch zugleich wie Thilo Schleiermachers Auffassung des Gattungstypus als Naturgesetz und Beyschlags (Über die Bedeutung des Wunders im Christentum, S. 31) Darstellung der Blindheit und Taubstummheit als Unnatur, die Jesus durch seine Wunder beseitigt habe; ferner den Begriff der Elasticität der Naturgesetze in dem Sinne, als sei die Wirkung nicht fest, sondern nur lose an die Ursache geknüpft und bewege sich in einem gewissen Spielraum (S. 17). Gleichwohl hält Flügel fest an der Möglichkeit des Wunders trotz der Unabänderlichkeit der Naturgesetze. Er erinnert (S. 22 ff.) mit Recht daran, daß jedes Ereignis nicht durch eine Ursache, sondern durch mehrere bedingt ist; darauf beruhe die Möglichkeit, ein gewisses Naturereignis, dessen Bedingungen man erkannt, vorauszusagen, anderseits durch absichtlich vorgenommene Veränderungen der Bedingungen den Effekt selbst abzuändern bzw. aufzuheben; dergleichen Aufhebungen des natürlichen Effekts einer Naturkraft durch andere ihr entgegenwirkende Kräfte biete die Natur selbst genug dar, z. B. im Aufsteigen der Gase trotz der Schwerkraft, in der chemischen Allotropie; der Mensch aber verrichte durch Kenntnis der Naturgesetze die Wunder der Industrie; von dieser schließt dann Flügge (S. 28) a minori ad majus auf die Wunder der göttlichen Allmacht. So erklärt er (S. 32) z. B. mit Taute („Religionsphilos." II, 207 ff.) das Wunder von Kana nicht sowohl für einen beschleunigten, als vielmehr für einen kraft göttlicher Kunst, die aber in der menschlichen schon Analogieen habe, verbesserten und abgekürzten Naturprozeß. Die Verbindung zwischen Gott und Welt denkt Flügge (S. 73) als eine dynamische Allgegenwart, durch die neben der Selbständigkeit der Natur und ihres gewöhnlichen Laufes die Macht Gottes über dieselbe in der Art gewahrt sei, daß, so er will, es ohne weiteres geschieht. Die Unveränderlichkeit bezieht Flügge (S. 95) mit Recht in Übereinstimmung auch mit spekulativen Theologen auf die Substanz und den Charakter, die Heiligkeit Gottes; aber sie dürfe das göttliche Wollen und Handeln nicht zur Erstarrung

bringen; die Beweglichkeit und Veränderlichkeit des Wirkens Gottes sei gefordert durch die Veränderlichkeit der Welt, auf die es sich beziehe und auf die es Rücksicht nehme; das sei kein Nachhelfen und Ausbessern der Welt, sondern eine Erziehung oder Veranstaltung, die Menschen nach seiner eignen Vollkommenheit zu bilden; so wenig man die Autorität Jesu allein auf die Wunder basieren dürfe, so hätte doch ohne dieselben das Christentum in der Welt weit weniger Eingang und Verbreitung gefunden (S. 97). Die Erkennbarkeit Gottes, die Flügge im zweiten Abschnitt seines Buchs erörtert, ist freilich nach der Konsequenz der Herbartschen Prinzipien sehr problematisch; doch lassen diese allerdings auch eine Fortbildung und Umbildung des Systems in verschiedenartiger Weise zu, wie sie besonders durch Fechner und Lotze stattgefunden hat.

Nach Fechner („Die physikal. u. philos. Atomenlehre“, S. 120ff.) kennt der Physiker nichts als das Gesetz von der physischen Kraft; es besteht das Gesetz, daß, wenn diese Verhältnisse des Zusammenseins der Körper gegeben sind, diese neuen daraus folgen; diese Beziehung läßt sich für jede andere Zusammenstellung in einem andern Gesetze aussprechen und hierdurch eine andere Kraft charakterisieren; in jeder besonders gearteten Zusammenstellung waltet also auch eine besonders geartete Kraft; es giebt so vielerlei Kräfte als Zusammenstellungsweisen der Materie. Die ganze Außenwelt führt Fechner auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen zurück, und auch die immateriellen Atome oder Kraftzentren, aus denen er diese hervorgehen läßt, sind ihm gleichfalls nur einfachste Erscheinungen; das Reale, in welchem und für welches diese Erscheinungen existieren, sind die Seelen oder Geister, die wie bei Leibniz in ihrer Gesamtheit eine aufsteigende Reihe bilden. Deshalb kann nach Fechner der Zusammenhang der Erscheinungen nur durch das Bewußtsein vermittelt sein, und so kommt er zu der Annahme, daß jede Gruppe niedrigerer Geister in einer höheren und die Gesamtheit derselben in Gott enthalten sei (Zeller, Gesch. der deutsch. Philos., S. 909; vgl. „Die drei Motive und Gründe des Glaubens“, S. 155ff.). Eine schon vor Dasein aller Menschen

mit göttlichem Geiste erfüllte Welt erzeugte nach Fechner („Die Tagesansicht", 1879, S. 23) den Menschen, ohne ihn aus ihrem Verbande zu entlassen, wirkte fortbildend in diesen ihren Sproß und Teil hinein; er wirkt auf sie zurück; es ist ein in sich zusammenhängendes wechselwirkendes Getriebe von oben herab, von unten herauf und nach allen Seiten, wodurch sich die Welt unter dem Einfluß eines allgemeinen Geistes auswirkt, der alles in Zusammenhang erfaßt und erhält. Auch Gestirngeister und Engel nimmt Fechner an als eine Zwischenstufe zwischen Gott und uns auf einer Stufenleiter, in der die Stufen sich vielmehr ein- als ausschließen (S. 32; „Die drei Motive", S. 218f.). Wie Gott in höchstem Sinn in uns lebt und wir in ihm, so auch die Geister der Abgeschiedenen in uns und wir in ihnen, vor allem Christus („Motive", S. 174f.). Freilich hält darum Fechner auch den spiritistischen Verkehr mit den Abgeschiedenen für möglich, obgleich er auch manche Bedenken dagegen geltend macht („Tagesansicht", S. 252ff.).

Lotze geht in seinem Mikrokosmus von einer allgemeinen Gesetzlichkeit des äußeren Naturmechanismus aus, der aber ein teleologisch von Gott geordneter sei und weder ein inneres Leben der Atome noch die gerade mittels des leiblichen Mechanismus empfindenden und nach außen handelnden Seelen ausschließe. Seine Anregungen von der Natur empfangend und in seinen Rückwirkungen an ihre Hilfsmittel gebunden, ist doch das geistige Leben nach Lotze (III, 13) nicht unmittelbar selbst ein Bestandteil der Naturordnung; es verarbeitet eigentümlich die Anregungen und verknüpft sie vielfach nach Gesichtspunkten, die über alle Natur hinausliegen und wieder Antriebe zur Rückwirkung nach außen erzeugen, auf welche die Naturordnung allein nie geführt hätte; gleichwohl sei dies freie Walten des Genius zunächst auf die innere Welt der Gedanken beschränkt; wirksamen Zutritt zu der äußeren Natur gestatte ihm der allgemeine Zusammenhang der Dinge immer nur nach gewissen Gesetzen, und wie eigentümlich auch die Geschichte der Menschheit nach höheren Gesichtspunkten göttlicher Weisheit geleitet sei, so geschehe doch diese Leitung durch eine Wechselwirkung Gottes mit dem geistigen Inneren

der Menschheit, um durch die Gedanken, Gefühle und Strebungen, die sie hier anregt und zeitigt, auch die äußere Lage der Menschheit in der beschränkten Ausdehnung umzugestalten, in der überhaupt unserem Handeln die Veränderung der natürlichen Grundlagen unseres Daseins gestattet sei (S. 14). Da scheint freilich für Naturwunder kaum noch Raum gelassen, zumal Lotze (S. 6) durch die rein gedachte schöpferische Thätigkeit Gottes ein besonderes Eingreifen neben und zwischen den Erscheinungen für unnötig und es (S. 8) für Beschränkung und Verendlichung Gottes erklärt, wenn man den Begriff der göttlichen Leitung dadurch zu steigern suche, daß man sie als äußeres Eingreifen einer für sich wirkungsfähigen Welt gegenüberstelle und ihr andere Formen der Thätigkeit zuschreibe als diejenigen, in denen diese Welt selbst wirkt. Doch macht er sich selbst den Einwand, ob Gottes Thätigkeit sich auf diese Formen beschränke und in ihnen erschöpfe; es sei nicht bewiesen, daß jeder einzelne Augenblick des natürlichen Werdens in sich selbst alle notwendigen Bedingungen zur Erzeugung des nächstfolgenden besessen und nicht einer göttlichen Ergänzung bedurft habe, um zu dem vollständigen Grunde der nur scheinbar allein aus ihm entspringenden Folge zu werden. Lotze antwortet darauf, daß jene göttliche Ergänzung eine regelmäßige sein müsse, zu deren Hinzufügung in einem bestimmten Augenblick des Weltlaufs Gott selbst sich von Anfang an nach einer ewigen Folgerichtigkeit seines Wesens entschlossen habe (S. 9). Aber immer erkennt doch Lotze diese Ergänzung oder göttlichen Beistand an, nur, wie er selbst sagt, in den erweiterten Begriff der Naturordnung aufgenommen; er will nur nicht, daß die Lenkung der Welt in eine Reihe zusammenhangsloser Entschlüsse auseinander falle. Als wesentlichen Kern der christlichen Offenbarung bezeichnet Lotze (S. 356), daß sie ein neues Leben stifte auf dem Grunde einer Wahrheit, die nicht besessen wird, wenn sie bloß gewußt wird, sondern nur, wenn sie als beständiges Lebensgefühl den ganzen Menschen durchdringt. Darin liegt zugleich die Anerkennung einer geschichtlichen That der Vorsehung (S. 362). Gerade im Gegensatz zur Auffassung des Wunders im Altertum, das den Gedanken einer Naturordnung noch nicht kannte, die nach allgemeinen Gesetzen ihre

Erscheinungen verknüpft, und deshalb gar nicht das Wunder als Widerspruch außer der Natureinrichtung ansah, sondern als die natürliche Bethätignng einer größeren Macht, die örtlich und zeitlich ungewohnt in den Wirkungskreis kleinerer Kräfte tritt, — muß nach Lotze (S. 364) gerade der modernen Naturauffassung das Wunder erst als wirkliches Wunder erscheinen, und sie vermöge seine Möglichkeit im allgemeinen so zuzugeben, wie sein Begriff einem Bedürfnisse des Gemüts entspricht; denn aller Naturlauf sei auch für sie nur begreiflich durch die beständige Mitwirkung Gottes, die allein den Übergang der Wechselwirkung zwischen den einzelnen Teilen der Welt vermittelt; nur so lange diese Mitwirkung in gleichartigen Formen erfolgt, erscheine der Naturlauf als ein abgeschlossenes Ganzes; aber jede Ansicht von einem Leben Gottes, das nicht in beständiger Identität erstarrt, könne auch seine ewige Mitwirkung als eine veränderliche Größe fassen, deren umgestaltender Einfluß in einzelnen Augenblicken hervortritt und die Unabgeschlossenheit des Naturlaufs bezeugt. So rechtfertigt auch Lotze in den Vorlesungen über Religionsphilosophie das Wunder. Er sagt hier, daß Gesetze niemals außer, zwischen, neben oder über den Dingen, die ihnen fremd wären und doch gehorchen sollen, stehen (§ 40) und so seien auch die Gesetze des Denkens, die ewigen Wahrheiten weder vorausgehende Normen noch nachfolgende Produkte der göttlichen Thätigkeit, sondern nur die thatsächliche Form dieser Wirksamkeit selbst (§ 54). Das recht verstandene Wunder schließe nicht eine Veränderung von Naturgesetzen ein, sondern lediglich die Veränderung einer oder mehrerer Größen, auf welche jene Gesetze Anwendung finden, und eine solche Veränderung durch göttliche Einwirkung sei ebenso denkbar wie sie durch den Eingriff einer anderen physischen Kraft ist (§ 62); freilich theoretisch lasse sich eine Bestimmung darüber nicht treffen, wie weit man dieser Denkmöglichkeit eine Geltung in der Wirklichkeit zutrauen dürfe (§ 63 ff.); die unseren menschlichen Bestrebungen entlehnte Vorstellung von successiven Perioden des Anfangs, der Verwirklichung und der Vollendung

eines Zwecks seien auf das Ganze der Welt nicht anwendbar (§ 64). Wir bemerken hierzu, daß es für Gott, der die Welt immer zugleich als Ganzes anschaut, obwohl er auch ein reales Verhältnis zur Zeit haben muß, ja freilich keine Wunder giebt, daß aber uns als zeitlichen Wesen auch das Successive in der Weltentwickelung nicht zu verschwindenden Momenten wird und die Auffassung des sie bedingenden göttlichen Wirkens als eines sich successiv offenbarenden wenigstens subjektiv schlechthin notwendig ist.

Gerade Ed. Zeller hat sich, nachdem er von Hegel auf Kant zurückgegangen, schließlich Lotzen selbst bis zu der Annahme von immateriellen Monaden, die der gesamten Körperwelt zugrunde liegen sollen, genähert; Lotze (Mikrok. I, 390) kam durch diese Annahme dahin, die räumliche Ausdehnung mit Leibniz und Kant doch wieder idealistisch in die subjektive Auffassung zu verlegen, während Zeller (Vortr. III, 276. 285) seinen Unterschied von Lotze dahin präcisiert, daß er die ausgedehnte Materie als Erscheinung immaterieller Kräfte faßt, die in ihrem Zusammensein die raumerfüllende Masse und mit ihr den Raum selbst hervorbringen, was jedenfalls richtiger ist; doch hält Lotze entschieden fest an der Persönlichkeit Gottes, die gerade in ihm erst vollkommen, im Endlichen nur annähernd vorhanden sei („Mikrokosmos“ III, 565ff. „Religionsphilosophie“ S. 37ff.); während Zeller (II, 22) nur zugiebt, daß die Urkraft zwar auch der Grund von allem Leben, Bewußtsein, Erkennen, Wollen und künstlerischem Schaffen sein muß, so daß alle diese Wirkungen aus ihrer unendlichen Vollkommenheit hervorgehen, aber die Analogie des menschlichen Geistes auf Gott zu übertragen Bedenken trägt, in der Auffassung des Christentums die Kritik von Strauß für zwar vielfach ergänzt, in einzelnen Punkten eingeschränkt und berichtigt, aber in keinem wesentlichen Punkt widerlegt hält (II, 78) und daran festhält, daß der Begriff des Naturgesetzes den des Wunders aufhebe, obgleich jenes nach Zellers eigener Definition (III, 194f. 200) doch nur besagt, was unter gewissen Bedingungen immer und ohne Ausnahme geschieht; als Grundbedingung muß doch auch Zeller die göttliche Kausalität anerkennen; diese stellt sich aber nach

der Stufenfolge des von ihr Kausierten auch als eine fortschreitend sich offenbarende dar. In dem Aufsatz „Teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung aufs Weltganze“ (II, 547) bezieht er den Unterschied des Mechanischen und Teleologischen nur auf das Gewordene, d. h. einzelne Teile der Welt; aber damit erkennt er doch diese Teile als real an, müßte mithin auch einen Unterschied in der göttlichen Kausalität anerkennen, der ja nicht die Einheit ausschließt, sondern eine höhere Einheit voraussetzt. Wenn er weiter sagt: „Zwar geht alles in der Welt aus natürlichen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervor“, so fügt er doch sogleich zur Ergänzung hinzu: „Aber bei diesen natürlichen Ursachen dürfen wir nicht an bloß mechanische denken; vielmehr ist die Welt als Ganzes trotz der Notwendigkeit, ja wegen ihr zugleich das Werk der absoluten Vernunft, und weil diese die eine Ursache von allem ist, muß aus der Gesamtheit ihrer Wirkungen ein in allen Teilen zusammenstimmendes Ganzes, eine mit absoluter immanenter Zweckmäßigkeit eingerichtete Welt hervorgehen.“ Die einzelnen Teile für sich gehen aber nicht gleichmäßig aus der Gesamtheit der Wirkungen hervor, sonst wären sie nicht mehr Teile, sondern ein unteilbares Ganzes; die Kausalität der absoluten Vernunft muß also zugleich in ihrer Wirksamkeit, der idealen und realen, sich selbst differenzierend gedacht werden, was auf innere Unterschiede in Gott zurückführt, vermöge deren er persönlich ist.

Leider spekulativer Vertiefung abhold, weist unter den Theologen in teilweisem Anschluß an Lotze Ritschl („Rechtfert. u. Versöhnung“ III, 544) doch die Behauptung zurück, daß die teleologische und insbesondere auch wunderhafte Art der christlichen Weltanschauung sich mit mechanischer Weltbetrachtung nicht vertrage; auch diese könne des Zwecks nicht entraten und müsse Wirkungen anerkennen, die nicht durch ein erkanntes Gesetz vermittelt sind, habe auch den Begriff der wirkenden Ursache erst nach Analogie des Willens gebildet, während die christliche Weltanschauung zugleich dem Menschen seine Stellung als eines geistigen und moralischen Ganzen im

Zusammenhang mit Natur und menschlicher Gesellschaft gewährleiste, und er im Glauben an Gottes Vorsehung eine ideelle, zwar nicht empirische, aber auch nicht nur subjektive, eingebildete, unwirkliche Herrschaft über die Welt ausübe (S. 545). Freilich, indem Ritschl allein aus dem Streben nach dieser Befreiung von der Naturbedingtheit allen Gottesglauben herleitet (S. 174) und im Anschluß an den Neukantianismus nicht anderweitig begründet, bewegt sich sein Gedankengang in einem Zirkel und schlägt um in sein Gegenteil, religiösen Illusionismus, wie ihn jetzt Benders „Wesen der Religion" zeigt.

Auch nach Lipsius postuliert („Lehrbuch der protest. Dogmatik", § 20) der Mensch, um sich dem blinden Ungefähr, dem toten Mechanismus gegenüber, dem er als Naturwesen unterworfen sei, als selbstbewußtes Ich zu behaupten, eine geistige Macht, die die schädlichen oder fördernden Einflüsse des äußeren Lebens oder höher hinauf des gesamten mechanischen Kausalzusammenhangs beherrsche. Hier ist freilich auf die teleologische Beziehung von Natur und Geist auf einander prinzipiell gar keine Rücksicht genommen oder sie auch nur in die subjektive Auffassung verlegt; die Natur erscheint nur als Mechanismus und darum im Widerspruch mit dem Geist, ihn gefährdend, und er hat Mühe, sich selbst mit Hilfe der Gottheit zu behaupten, die nur als Mittel zum Zweck dieser subjektiven Selbstbehauptung begehrt wird und selbst Phantasieprodukt des Subjekts sein könnte, wenn sie nicht sich selbst (was Lipsius im Anschluß an Schleiermacher anerkennt) im unmittelbaren Selbstbewußtsein und fortschreitender geschichtlicher innerer Offenbarung bezeugte, und damit gewinnt doch Lipsius wieder einen Ausweg aus der Gefahr des bloßen Subjektivismus, wie auch seine neueste Schrift „Philosophie und Religion" zeigt, obwohl er nun auch konsequent seine unnötigen subjektivistischen Voraussetzungen fahren lassen sollte. Auf Kant wurde Lipsius durch Albert Lange zurückgeführt, der die rein mechanische Weltanschauung des Materialismus nur noch durch Zusammenschluß mit der subjektiv-idealistischen Kants insoweit überwinden zu können meinte, daß dem Idealen wenigstens sein subjektives Recht ver-

bleibe, obwohl es ihm der Rückgang des Neukantianismus zu Humes skeptischen Empirismus auch noch verkümmert und Svoboda („Kritische Geschichte der Ideale") leichtfertig wieder das Bewußtsein als Funktion des Nervensystems faßt.

Der Materialismus, der nicht aus der empirischen Naturforschung für sich, sondern aus dem einseitigen philosophischen Empirismus und Sensualismus des vorigen Jahrhunderts stammt und als Umschlag des hegelschen Idealismus von Feuerbach erneuert ward, will aus dem Niedrigsten der bloß mechanischen Bewegung des Stoffs alles Höhere, Zweckmäßige und Geistige erklären, ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Willkür und Krankheit. Die empirische Naturforschung verdankt große Fortschritte dem Bestreben, in allen Veränderungen der Körperwelt zunächst die mechanischen Ursachen aufzufinden, hat aber auch von berufenster Seite (du Bois-Reymond) anerkannt, daß diese allein nicht alles erklären. Wenn der Darwinismus die Arten in Übergänge aufzulösen sucht, so haben doch namhafte Naturforscher gegen ihn als eine Überschreitung der Erfahrung protestiert; jedenfalls aber schließt er Zweckursachen und eine göttliche Leitung der Entwickelung nicht aus. Nur an der apriorischen konstruktiven Mathematik hat die Naturforschung den Schlüssel zur Erklärung der Naturmechanik und bedarf fortwährender Anwendung der Denkgesetze, um Naturgesetze zu ermitteln. Man hat dies auch vom Standpunkt der Empirie anerkannt, aber mit einer bloß induktiven Logik auszukommen gemeint; wie wenig diese ausreicht, um auch nur das Kausalgesetz als allgemein gültig zu erweisen, zeigt ihr bedeutendster Bearbeiter Stuart Mill („Induktive Logik", S. 331), der es für möglich erklärt, daß es in anderen Regionen des Universums ungültig sei, Ereignisse daselbst ohne Ursache und Gesetz aufs geradewohl aufeinander folgen könnten, in seinen Essays über Religion (S. 178) übrigens wunderbare Eingriffe Gottes für möglich, wenn auch für schwer konstatierbar und (S. 140ff.) den teleologischen Erfahrungsbeweis für ausreichend hält zur Begründung des Glaubens an einen Gott, dem wenigstens Macht und Weisheit in hohem Grade eigne (S. 152). Die Aufgabe der Naturforschung ist die Ermittelung der Natur-

gesetze; aber Ulrici („Gott und die Natur", S. 44f.) hat gezeigt, wie der Begriff des Gesetzes nach dem Sprachgebrauch der Naturforscher noch ein sehr schwankender und vielgestaltiger ist; bald bezeichne es nur eine allgemeine Eigenschaft oder bestimmte Beziehung gewisser Körper zu einander; bald sei es nur ein anderer Name für eine bestimmte Ursache, die gleichmäßig bestimmte Wirkungen hervorruft; bald bezeichne es nur eine allgemeine Thatsache oder eine bestimmte Regel, der Bewegungen folgen, ohne Angabe des Grundes oder der Ursache; endlich bezeichnet es auch eine bestimmte allgemeine, sich gleichbleibende Wirkungsweise einer allgemeinen Kraft (oder der sie besitzenden Körper), aus deren Wesen diese Wirkungsweise notwendig folge; in diesem Sinne sei das Wort Gesetz bei genauerem Sprachgebrauch allein anwendbar. Übrigens führt Ulrici (S. 556) die mannigfachen qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten, die die Naturwissenschaft als Wirkungen und Äußerungen mannigfaltiger bestimmter Kräfte den Molekülen oder Atomen zuerkennt, auf die Thätigkeit einer unterscheidenden göttlichen Urkraft als Grund und Ursache aller Bestimmtheit der Dinge zurück und erkennt (S. 604) schon in der Gesetzlichkeit und Ordnung in der Natur ethische Grundelemente, erkennt auch (S. 609) die Gesetzeskraft des normativen Gattungstypus an, ein Ineinandergreifen allgemeiner notwendiger und individueller freier Kräfte, deren Verhältnis sich so gestalte, daß, je größer die Kraft der Individualität sei, um so selbständiger und freier das Individuum der bestimmenden Macht des Gattungsbegriffs wie dem Einfluß der allgemeinen Naturkräfte gegenüberstehe bis zur bewußten Willensfreiheit, endlich (S. 770) eine erziehende, zunächst im Gefühl sich unmittelbar, durch die Natur mittelbar offenbarende Thätigkeit Gottes, eine providentielle Leitung der Weltgeschichte. Er wie Fechner und J. H. Fichte, der ähnlich wie Weiße von Hegel ausgehend zum Theismus (vgl. „Theistische Weltansicht", 1873) gelangte, mit Anerkennung eines immer tieferen Eingehens des göttlichen Geistes in das höchste Geschöpf (S. 102)

und einer in individueller Vorsehung gipfelnden Weltteleologie (S. 260), traten aber auch für die Realität der spiritistischen Wunder ein, und auf dies dunkle Gebiet müssen wir noch zuletzt eingehen.

Der Spiritismus verbreitete sich in den vierziger Jahren zuerst in Nordamerika, wo ihn die indianischen Medizinmänner längst gekannt. Als Neubegründer gilt Andrew Jackson Davis, der ohne Schulbildung schon als Hütejunge mit Geistern verkehrte. Siebzehn Jahre alt, trat er mit dem Magnetiseur Livingstone in Verbindung; bald wurde er durch seine Orakel und Heilinstinkt berühmt und fing von neunzehn Jahren an in der Trance (Ekstase) Bücher zu diktieren; das bedeutendste, „Die Prinzipien der Natur", beweist durch seine Phantastereien und Mangel an gründlichen Kenntnissen nur nach Pertys Urteil („Die myst. Erscheinungen der menschl. Natur" I, 339), daß auf dem positiven Gebiet der Wissenschaft alle Steigerung der Geisteskräfte im magnetischen Schlaf und angebliche Inspiration von Geistern nichts hilft; der flachste Rationalismus und Religionsmengerei verbindet sich mit sozialistischen Zukunftsidealen. Unabhängig von diesem Propheten trat 1848 die Familie Fox mit dem Orakel der Klopfgeister hervor; im folgenden Dezennium konstruierte für dieselben Dr. Hare das Spiritoskop zum schriftlichen Verkehr, und Allan Cardec (Pseudonym für Hippolyte Rivail) in Paris gewann durch solchen sein Geisterbuch, in dem die bedeutendsten Geister aller Jahrhunderte nur das monotone Einerlei seiner eigenen flachen Weltanschauung mit Seelenwanderung und Reinkarnation wiedergeben; Jesus ist ihm nur ein höherer von Gott gesandter Geist, dessen Wunder spiritistisch erklärt werden. Ebenso scheinen die in Baron v. Güldenstubbes Buch orakelnden Geister durch den Tod, wie H. Leo sagt, dumm geworden zu sein. Gleichwohl wurde selbst ein Astronom wie Camille Flammarion Anhänger Cardecs. Die spiritistischen Wunder steigerten sich fortschreitend zu Geistermusik, Bewegung von Gegenständen, Erscheinungen von Gliedern, ganzen Gestalten, schließlich Geisterphotographieen; das bedeutendste leistete

Home aus Edinburg, auch vor Fürsten und Naturforschern; er soll in Ekstase sogar oft in der Luft geschwebt haben. 1869 setzte die dialektische Gesellschaft in London ein Komitee von 30 Personen, darunter Naturforscher, ein zur Widerlegung der spiritistischen Phänomene, und dasselbe bezeugte gleichwohl ihre Realität. Auch der große Chemiker Crookes sprach sich in einem Bericht an die Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in London nach vierjähriger Prüfung dafür aus, jedoch nicht für Einwirkung von Geistern; es gebe noch eine unbekannte mit dem menschlichen Organismus verbundene psychische Kraft, die sich als actio in distans äußere; oft sei sie latent, dann mache man die Prüfungsversuche vergeblich; plötzlich erscheine sie dann wieder in großer Stärke, am stärksten in der Nähe der Person, von wo sie ausgeht; nach manchen dieser Experimente sei Home nervös und körperlich ermattet, ja bleich und sprachlos zu Boden gesunken; die Entwickelung psychischer Kraft absorbiere die Lebenskraft. Huxley und Tyndall lehnten, nachdem sie in einer spiritistischen Sitzung Betrug und Leichtgläubigkeit gefunden zu haben meinten, weitere Prüfungen ab; der Physiolog Carpenter dagegen stellte die Hypothese von einer unbewußten Cerebration oder Seelenthätigkeit auf, wonach alles, was einmal gewußt worden, latent im Geiste fortdauere und als unbewußtes Wissen unter bestimmten Umständen Gehirnveränderungen hervorrufe, die gegen Wissen und Wollen Muskelbewegungen auslösen, woher in Klopflauten oder Schrift richtige Antworten auf gestellte Fragen kämen. Nach Huber („Moderne Magie“, in „Nord und Süd“ 1879, S. 104) erklärt freilich diese Hypothese nicht alle wohlbeglaubigten Vorkommnisse. Viele Medien erwiesen sich aber als Betrüger; Home unterschied zwar falsche und echte in seinem Buche „Lights and shadows of spiritualism“, verdächtigte sich jedoch selbst durch Erbschleicherei bei Witwe Lyon als Medium ihres Gatten und verlor seine Kraft nach Heirat einer reichen Russin; der Amerikaner Slade war schon, bevor er in Deutschland vor Zöllner, Scheibner, Braune, Weber und Fechner seine Künste zeigte, zum Zuchthaus verurteilt, nachdem Prof. Ray-Lankester ihm die mit der erst anzufertigenden Geisterschrift schon auf der Kehrseite

versehene Tafel entrissen (Cumberland, Besuche aus dem Jenseits. 1883, S. 23 ff.). Crookes ward betrogen von Mirs Florence Cook, die als Kate King aus 17. Jahrhundert im Dunkeln die Kleider abwarf, doch von George Sitwell festgehalten wurde („Gartenlaube“ 1885, S. 43). Erzherzog Johann, der Bastian als Schwindler ertappte, zeigt in seinen „Einblicken in den Spiritismus“ das Ungereimte der sog. Geistermaterialisation für Wesen, die einer ganz anderen Daseinsweise angehören, und erklärt sie für reine Taschenspielerei. Zöllners Hypothese einer vierten Dimension, aus Kants Zweifeln an der Objektivität unserer Raumanschauung erwachsen, ist in sich unmöglich; der Raum ist mit den drei Dimensionen identisch, und außer dem räumlichen kann es nur ein unräumliches, ideelles und geistiges Dasein geben, aber keine vierte Dimension. Der Antispiritist Cumberland (Garners) hat manches spiritistische Experiment nachgemacht und erklärt es natürlich; sein Gedankenlesen geschieht nach Prof. Preyer aus feinfühliger Wahrnehmung unwillkürlicher Muskelbewegung. Ebenso ist der auch an Tieren bekannte, durch Fixierung des Blicks und Muskelerstarrung bewirkte Hypnotismus eines Hansen psychologisch-physiologisch erklärbar und dem magnetischen Rapport verwandt (Rieger, Der Hypnotismus, 1884). Perty (I, 163) stellt sich diesen so vor, daß durch den Willen des Magnetiseurs ein bestimmter Zustand in seinem Nervensystem und Gehirn gesetzt werde, der im Somnambul einen polarisch entgegengesetzten hervorruft, die Thätigkeit gewisser Hirnorgane lähmt und aufhebt und so einen schlafähnlichen Zustand hervorruft; der stärkere und gesunde Mensch äußere auf das Nervensystem des schwächeren und kranken einen individuell gearteten Einfluß, und mit dem materiellen sei zugleich der geistige gegeben, die Lebens- und Weltanschauung des Magnetiseurs spiegele sich im Somnambul. Perty (S. 175) nimmt aber auch an, daß der menschliche Geist in gewissen Zuständen an dem Empfinden und Wirken eines höheren umfassenden Geistes einen beschränkten Anteil habe, wodurch er die Dinge unabhängig von den Sinnen direkt wahrnehme, so daß ihm Blicke zuteil werden oder er zu Verrichtungen fähig wird, die ihm sonst unmöglich sind, eine Anticipation

des künftigen Zustandes, wo der Geist mit höheren vereint sein wird; doch fänden bei jenen Empfindungen und Handlungen materielle Verrichtungen feinster Art statt. Ob durch die moderne Magie, sagt er weiter (II, 13) vom Spiritismus, ein Verkehr mit Verstorbenen hergestellt wird, ist mindestens zweifelhaft; die ganze Sache habe einen zweideutigen Charakter, und die vermeintlichen Aufschlüsse über das Jenseits lehren uns nichts anderes, als was wir uns selbst gesagt haben; der unzweifelhafte Gewinn dürfte bis jetzt nur in der immerhin wertvollen Erkenntnis bestehen, daß es Phänomene giebt, die nicht nach den bekannten Naturgesetzen erfolgen, und daß dem Menschen wundersame Kräfte zukommen, die in anderer als der gewöhnlichen Weise auf die geistige und Körperwelt wirken. In sehr vielen Fällen sind nach Perty (S. 60) die sog. Geister Produktionen der magisch erregten Psyche der Medien, die ihnen als selbständige fremde Wesen gegenübertreten, ähnlich wie im Doppelgänger die eigene Gestalt erzeugt werde (S. 69); doch gehe die Wirkung über das Subjektive hinaus zur Erzeugung äußerer Bewegungen, deren Urform, wie beim Tischrücken, die rotierende sei, indem dabei vom innersten Wesen des Menschen, in das das Medium in der Trance (Ekstase oder doch traumwachen Zustand) aus seiner Äußerlichkeit versetzt sei, unbewußt auf das Innere, Ätherische der Körper gewirkt werde durch eine Urkraft des Menschen, die nur bei dessen magischer Erregung oder Entäußerung seines vollen tagwachen Bewußtseins hervortrete (S. 9). Cumberland (S. 48 ff.) erklärt freilich ähnlich wie Faraday Tischrücken und Geisterklopfen aus unbewußter (manchmal bewußter) Muskelbewegung. Eine Manifestation dämonischer Kräfte und abgeschiedener, nicht zur Ruhe in Gott gelangter Menschenseelen, die man auch in kirchlichen Kreisen (vgl. Luthardt in „Allgem. luther. Ztg.“ 1879, Nr. 12; Splittgerber in „Ev. Kirchenzeitung“ 1884, S. 710; Weber, „Zeitfragen d. chr. Volkslebens“, Heft 57, S. 3) in den spiritistischen Phänomenen gefunden, sollte man doch um so weniger annehmen, je weniger man den angeblichen Geistern

traut und den Verkehr mit ihnen für erlaubt und der göttlichen Ordnung gemäß hält. Eben die Trance, die Entäußerung des klaren Selbstbewußtseins, läßt doch auch der Subjektivität, Phantasie und Selbsttäuschung Raum und hat etwas ethisch Bedenkliches, kann das normale Zusammenwirken der psychischen Funktionen gefährden, krankhafte Störungen des Bewußtseins und Nervensystems zur Folge haben, und wenn auch in manchen Fällen eine unbewußte psychische Kraftsteigerung statt hat, so ist diese doch nicht mit Perty (II, 487) als eine Urkraft zu bezeichnen, die das dem Göttlichen Verwandte in uns sei, ja in seiner höchsten Bedeutung und vollkommensten Befreiung von den Schranken des Raums, der Zeit und der Individualität das Göttliche selbst wäre, mit dem schließlich Ed. v. Hartmann („der Spiritismus" 1885) es pantheistisch identifiziert; vielmehr ein un- oder halbbewußtes Wirken kann nimmer das Göttliche sein, bleibt in sich beschränkt, ohne Macht über sich selbst, daher auch der Täuschung unterworfen, die übrigens Hartmann nicht bloß für die somnambule Phantasie des Mediums zugiebt, sondern auch für die Teilnehmer der Sitzung, auf die es als Magnetiseur wie Hansen seine Halluciationen übertrage, während er die entlarvten Medien in Schutz nimmt, daß sie nicht als Betrüger, sondern in somnabuler Hallucination Geistesphantome dargestellt. Du Prel („Gegenwart" 1885, Nr. 27) hält zwar die objektive Realität solcher Phantome durch Crookes Photographierung solcher an einem Kinde für erwiesen, und Hartmann nimmt für sonstige Erscheinungen eine besondere Art der Nervenkraft an; doch führt er nach du Prel das Hellsehen zu unmittelbar auf das absolute Wissen des absoluten Geistes zurück, statt zunächst zwischen Subjekt und Person im Menschen zu unterscheiden. Du Prel will nicht wie Hartmann Pantheist sein, hält fest an einem metaphysischen Individualismus, und auch Perty ist Theist, indifferenziert freilich und naturalisiert das Religiöse, wenn er (S. 488) alle mächtigen Wirkungen in Natur und Geschichte, auch die Religionen und Künste, auf das Magische zurückführt oder doch auf seine Mitwirkung, und die Stifter der Weltreligionen, Mose, Christus, Buddha, Muhammed Ekstatiker

nennt; vielmehr gerade das bewußte ethische Handeln im Vertrauen auf Gott für sein Reich begründet den Unterschied der biblischen Wunder von den spiritistischen, den Perty bei der Besprechung jener im einzelnen (II, 438—471; „Der jetzige Spiritismus“, S. 212 ff.) höchstens gelegentlich andeutet, nicht prinzipiell verwertet; immerhin spricht er von dem unvergleichlichen Wesen Christi und daß bei ihm alle Eigenschaften und Kräfte der religiösen Ekstatiker, auch die Heilkraft, in eminentem, nie dagewesenem Grade vorhanden war, obwohl er deren Anwendung absichtlich beschränkte (S. 461), und wir erkennen gern auch in der Parallelisierung der biblischen mit spiritistischen Wundern in diesen, soweit sie ausreichend bezeugt und gesichert sind, lehrreiche Analoga zu jenen. Joh. Kreyher („Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die bibl. Wunder“, Teil 2: Die biblischen Wunder, 1881) giebt gleichfalls eine mystische d. h. spiritistische Erklärung aller einzelnen biblischen Wunder; die mystische Wunderklärung behaupte auch keineswegs eine Brechung oder Aufhebung der Naturgesetze, lehre aber eine Überwindung der Effekte von Naturgesetzen durch mystische Kräfte psychischer oder geistiger Art; die mystischen Phänomene könnten auch von geistigen Existenzen einer anderen Daseinssphäre, d. h. von Gott, Engeln, Dämonen und abgeschiedenen Geistern ausgehen (S. 3). Aber wo darf man nun eine derartige Erscheinung speziell auf Gott zurückführen, nicht bloß auf menschliche psychische oder gar eine dämonische Kraft? Wir antworten, wo es sich dabei um göttliche Zwecke handelt, die als solche zugleich ethisch sind, überhaupt nicht der natürlichen niederen Daseinssphäre angehören und entstammen, sodann, wo das klare Selbstbewußtsein fortdauert, endlich wo ein beglaubigtes Wunder auch über die gesicherten Erscheinungen des Spiritismus hinausgeht. Auf letzteres hätte doch von Kreyher bei vielen Wundern hingewiesen werden sollen, schon bei den meisten Heilungen, dann z. B. bei der Speisung der 5000, die Kreyher durch „mystischen Apport unter Benutzung höherer Raumdimensionen“ erklärt (S. 168), oder Totenerweckungen, wozu Kreyher (S. 165) zwar bemerkt, daß der Tod wahrscheinlich noch nicht vollendet sei

in dem Augenblick, wo er wirklich geworden; der Herr habe noch in dem unvollendeten Tod dem Sieg der chemischen Kräfte Einhalt gebieten können; aber auch das geht über spiritistische Analogieen hinaus. Doch faßt Kreyher wie Perty in dem Wort „mystisch" sehr Verschiedenartiges zusammen. Bei Mose hebt auch Kreyher (S. 32) hervor, daß er durch ein visionäres Schauen und Hören bei vollem Bewußtsein in der Erinnerung der Späteren vor allen anderen ausgezeichnet sei; ebenso wird von Jesu mystischer Begabung gesagt (S. 147), es falle ein hoher Grad von Hellsehen auf, das ohne jede Spur ekstatischer Zustände bei ruhigstem Bewußtsein stattfand, endlich von Jesu Wundern im allgemeinen, daß sie nur in Verbindung mit seinem Selbstzeugnis durch sein Wort und sündlosen Wandel sowie mit dem Zeugnis des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen als Zeugnis des Vaters Beweiskraft erhalten (S. 132).

---

3. Systematische Entwickelung der eignen Ansicht.

Wir stellen zum Schluß unsere bereits an der Hand geschichtlicher Untersuchung mit der Kritik der verschiedenen Auffassungen entwickelte eigene Ansicht in kurzen Zügen zusammenhängend dar. Die Begriffe Wunder und Naturgesetz sind durchweg Korrelata; jener ist zunächst ein subjektiver, dieser ein objektiver; subjektive Verwunderung giebt dem Wunder den Namen, weist freilich auf ein sie erregendes Objekt, das sie dadurch erregt, daß es hinausgeht über die bekannte gewöhnliche Naturordnung. Es giebt schon ein unmittelbares Bewußtsein derselben; doch erscheint sie auch selbst wunderbar und geheimnisvoll, sofern sie selbst und das verschiedene, was sie umfaßt, der Erklärung bedarf. Die Naturwissenschaft hat die Aufgabe, die Naturerscheinungen aus ihren Gesetzen zu erklären; ein Naturgesetz bezeichnet zunächst die konstante Art des Wirkens einer gegebenen Kraft, die sich aus dem Wesen derselben als notwendige Folge ergiebt; darin

liegt, daß ein Naturgesetz nicht aufgehoben werden kann, so lange überhaupt die Kraft unverändert erhalten bleibt, deren Wirken es bezeichnet. In der Natur aber wirken verschiedene Kräfte aufeinander; darum giebt es verschiedene Gesetze; das Gesetz aller Gesetze ist, daß ein Naturzusammenhang der Kräfte besteht, daß sie sich gegenseitig bedingen und demgemäß auch in ihrer Wechselwirkung bestimmen, hemmen und verstärken; die Folge ist, daß die einzelne Kraft, obgleich an sich gleichmäßig wirkend, doch in ihrer Wirksamkeit sehr verschieden sich äußert. Lassen sich nun Erscheinungen, die als wunderbar erscheinen, aus Naturgesetzen erklären, so sind sie nicht mehr wunderbar, sondern natürlich. Gleichwohl ist die Erklärung nicht so leicht und einfach. Die Kräfte lassen sich nicht einfach auf eine Grundkraft zurückführen; auf dem Boden der allgemeinen erheben sich besondere, individuelle, deren Eigentümliches der Ableitung aus jenen Schranken setzt; es muß eine Stufenfolge der Individualisierung anerkannt werden, in der sich an das Niedere immer Höheres anschließt, das aus dem Niedern nicht erklärt werden kann und insofern als ein bleibendes Wunder sich darstellt und immer von neuem dem Betrachter Verwunderung und Bewunderung erregt, obgleich es auch wieder ein eignes Gesetz seines Wirkens hat und als ein natürliches Glied in einer höhern Ordnung erscheint. Dies sind die Stufen des organischen Lebens, von der Pflanze zum Tier und zum Menschen; der Mensch übt durch die Kraft seines Geistes, seinen Willen vermittelst seines Leibes eine Herrschaft aus über die niedere Natur in beschränktem, doch fortschreitend sich erweiterndem Umfang, bringt Veränderungen hervor in der Natur, die aus der Natur für sich nicht zu erklären sind, obgleich sie diese Einwirkungen nach ihren Gesetzen erfahren und in sich aufnehmen kann. Der Mensch ist durch seinen Geist ein bleibendes Wunder im Verhältnis zur gesamten niederen Natur. Er kann auch nicht bloß die Natur, sondern zugleich sich selbst be-

stimmen, hat das Sittengesetz in sich als Norm für seine freie Selbstbestimmung; dies ist ein Gesetz höherer Ordnung als das bloße Naturgesetz, schließt sich aber mit diesem zu einer höheren Einheit zusammen, wie Natur und Geist überhaupt nur in Beziehung zu einander und für einander gedacht werden können. Aber hier ergeben sich für den Menschen neue Fragen und Wunder; die Verschiedenheit von Natur und Geist scheint die Einheit auszuschließen; die Natur im ganzen erscheint für den Geist als ein Wunder; auch der mechanische und teleologische Zusammenhang der Natur, der sie mit dem Geist verknüpft, ist doch nicht aus ihr selbst erklärlich, ebenso wenig der menschliche Geist sich selbst in seinem Hervorgang aus der Natur und in seiner ihn unbedingt verpflichtenden Gesetzgebung. Für das Denken müssen diese Fragen immer von neuem gestellt werden zu einer immer besseren Beantwortung; darum behält aber auch hier der Wunderbegriff sein bleibendes Recht.

Freilich gerade die Religion, das unmittelbare Abhängigkeitsgefühl von einer höchsten Macht, die aus ihrer Fülle Natur und Geist für einander geschaffen, Natur- und Sittengesetz ebendamit selbst gesetzt, einen teleologischen Weltzusammenhang begründet hat, in dem der mechanische nur dienendes Mittelglied ist, bietet schon von vornherein die Antwort dar auf jene Fragen, aber ohne dadurch die Verwunderurg und das Wunderbare aus dem Bewußtsein der großen Weltordnung selbst zu entfernen; weist diese auch auf Gott zurück als ihre Ursache, so ist Gott noch erhabener; Gott ist selbst das größte Wunder, für den Menschen und der ganzen Welt gegenüber bleibend wunderbar, obobgleich für sich kein Wunder und erkennbar nur vermöge des geordneten Weltzusammenhangs, der Gesetze des Denkens und Seins, in seiner Gesetzgebung selbst durch Natur und Gewissen sich offenbarend. Die Leugnung Gottes machte Natur und Geist nur noch rätselhafter, ihre Wechselbeziehung unbegreiflich, hätte nicht einmal Wunder im Einklang mit der Naturordnung, sondern nur Wunder

der Aufhebung; die Natur höbe den Geist und der Geist die Natur auf, und es wäre nur zu verwundern, daß nur überhaupt noch irgendein Denken, das nichts erkennen kann, oder ein Sein, das sich nicht erschließen kann, vorhanden wäre; es wäre besser, daß dann alles zugrunde ginge und nichts wäre. Aber wozu von dem geheimnisvollen Weltganzen noch zu einem Höheren aufsteigen? Hat es nicht die göttliche Gesetzgebung, Macht und Einheit, von der es abhängt, in sich selbst? Da wäre das Wunder der Welt noch immer unbegreiflich; es bliebe die Frage, warum überhaupt viele, endliche, beschränkte Kräfte und das ganze System der Weltordnung zur Umhüllung der Einheit, warum nicht alles eine vollendete Einheit, warum Entwickelung, warum menschliche Freiheit und Abstand von der Vollkommenheit, die das Sittengesetz erst als das Ziel setzt. Oder ist die göttliche Einheit in sich abstrakt leer, unlebendig, unpersönlich, daß sie nur von der Weltvielheit ihren Inhalt hätte? Da könnte sie diesen immermehr aus sich erzeugen; als höchste Macht, die Natur und Geist aus sich heraussetzt, ist sie ewig in sich vollendeter Geist, sich seines Wesens, seiner substantiellen Macht ebenso unmittelbar bewußt, wie sich selbstthätig denkend in dem ewigen Logos und in dieser ewigen Vermittelung auch freiwollender Geist, der in seiner Macht und den Unterschieden seines geistigen Wesens die Möglichkeit und den Liebeswillen hat, eine Welt zu schaffen, um auch in den Schranken der Endlichkeit, des Werdens seine Herrlichkeit vernünftigen Geschöpfen fortschreitend zu offenbaren, sie zu immer völligerer Gemeinschaft mit sich zu führen, zuletzt zu ewiger Vollendung. So ist nun die ganze Welt selbst für den Menschen eine Offenbarung Gottes; die innere subjektive, geistige entwickelt sich an der äußern objektiven und macht die äußere zugleich erst recht verständlich. Die Uroffenbarung Gottes in der Natur für sich ist nun freilich abgeschlossen, wenigstens auf unserm Planeten, die Schöpfung übergegangen in die Erhaltung, nachdem in der Schöpfung des Menschen der Zweck der Natur erreicht, für den sie geschaffen war; doch wie schon die

schöpferische Thätigkeit in der Natur eine von den niedern Naturstufen zu den höheren und zum Menschen fortschreitende war, da das Höhere sich nur auf Grund des Niedern, obwohl nicht aus diesem entwickeln konnte, und wie erst recht bei der Erhaltung die geschaffenen Kräfte auch mitwirken, so beginnt, nachdem die Natur für sich abgeschlossen, eine fortschreitende Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit unter Mitbenutzung der bereits vorhandenen Natur, fortschreitend gemäß dem Gesetz menschlicher Entwickelung, weil die Menschheit als leibgeistige Kreatur sich geschichtlich entwickeln muß, fortschreitend, um sie zu der Vollendung zu führen, die in ihrem Begriffe, dem Zwecke lag, für den sie Gott geschaffen, also schon in seiner Weltidee, so daß der Begriff einer solchen fortschreitenden Offenbarung nicht dem ewigen, unveränderlichen Wesen Gottes widerstreitet, das zugleich ewige Lebensbethätigung und Wirksamkeit ist; er ist auch immer in seiner Schöpfung gegenwärtig, kann freilich nicht sogleich ihr die ganze Fülle seiner Kraft mitteilen, sonst würde er nur wieder sich selbst auswirken und kein von ihm verschiedenes endliches Sein gesetzt sein, sondern kann es nur über die zuerst gesetzten Schranken seines Daseins von Stufe zu Stufe weiterführen als das principium agens aller Entwickelung. Jede höhere Offenbarungsstufe setzt nun wieder die niedere voraus, entwickelt sich an ihr, aber nicht aus ihr, geht über sie hinaus und ist für sie ein Wunder, prinzipiell ein geistiges, inneres; denn Gott als Geist offenbart sich dem Geist und im Geist, obschon auch zugleich dem an der Natur sich entwickelnden Geist mittelbar durch die Natur. Gott offenbart sich zunächst allen Menschen im unmittelbaren Bewußtsein ihrer Abhängigkeit von ihm, deren sie inne werden im Bewußtsein ihrer teilweisen Abhängigkeit von der Natur und ihrer freilich an ihr sich entwickelnden geistigen Überlegenheit und Freiheit, der ebenso das innere Sittengesetz Normen vorschreibt wie Wahl läßt und zur Entscheidung drängt, worin sich auch Gott ebenso als frei wie als heilig offenbart, während in dem gesetzlichen Wirken der Naturkräfte seine Macht

und Weisheit schlechthin bestimmend wirkt. Doch leitet Gott in seiner Weltregierung, in der sich seine Vorsehung bethätigt, auch die freien Geschöpfe unbeschadet ihrer Freiheit nach seinen höheren Zwecken und zugleich entsprechend das natürliche Geschehen innerhalb der Naturordnung, die doch dazu Raum läßt, und bietet in seiner Fürsorge den Menschen durch das Natürliche die Mittel für ihr Wohl, ihre Selbstthätigkeit und die Erreichung höherer Zwecke; alles dies geht über die bloß erhaltende Thätigkeit Gottes hinaus, ist im Vergleich zu dieser und dem bloßen Naturlauf ein neues Wunder. In der Sünde haben sich die Menschen thatsächlich von Gott geschieden; sie ordnet, in der Entwickelung durch Reflexion auf die verschiedenen Triebe ermöglicht, die niederen den höheren nicht unter und erlangt ein Übergewicht über diese, von dem, wie die Geschichte der heidnischen Religionen und die allgemeine Erfahrung zeigt, auch die Sünde ihrem Wesen nach es mit sich bringt, die Menschen sich aus eigener Kraft nicht frei machen konnten; gleichwohl blieb die Erlösungsfähigkeit, ging das Gottesbewußtsein nicht ganz unter, entwickelte sich auch in der Heidenwelt durch eine verborgene Wirksamkeit Gottes weiter unter den Hemmungen der Sünde, die diese Entwickelungen freilich immer wieder rückgängig zu machen und das Gottesbewußtsein in Frage zu stellen drohte. Einem Volk aber hat Gott sich in seiner Geschichte geoffenbart wie keinem der anderen neben diesem, und wieder in diesem einzelnen Personen. Wie aus den allgemeinen Gesetzen der Natur sich das der Individualisierung abhebt, so erhält dies Gesetz in der Menschheit seine höchste Geltung; hier sind die Individuen nicht bloße Exemplare der Gattung, sondern verschieden begabt, damit sie sich gegenseitig ergänzen, in Liebe zusammenschließen und vollenden zu einem Reiche Gottes; dem entspricht eine spezielle und individuelle Fürsorge Gottes; es schließt sich daran auch eine verschiedene Begabung und Bestimmung der Völker. Entsprechend den von ihm verteilten Gaben hat sich Gott einzelne Menschen und ein einzelnes Volk er-

wählt zur Weiterführung seiner Offenbarung; diese individuellen Offenbarungen haben aber den Zweck, auch anderen kund zu werden und auf geschichtlichem Wege allmählich Gemeingut der ganzen Menschheit zu werden. Die Offenbarung Gottes im Alten Bunde war geschichtlich fortschreitend, erziehend, von der Kindheitsstufe der Patriarchen zur strengen Schulung des Volks durch das Gesetz Mosis, zur Stärkung männlicher Thatkraft unter Josua und den Richtern, endlich zur prophetischen Sehnsucht nach Vollendung des Reiches Gottes durch den wahren Geisteskönig. Diesem geschichtlichen Stufengang der Offenbarung Gottes entspricht aber auch eine sie begleitende äußere durch die Natur, bestehend in Wundern im engeren Sinn, d. h. Erscheinungen, die sich aus den bereits wirksamen Naturursachen und dem Maß der in ihnen wirksamen göttlichen Kausalität nicht allein erklären, sondern eine neu hervortretende Kausalität Gottes erfordern; nur so, nicht als Durchbrechung und Aufhebung der Naturgesetze können sie gedacht werden; ein absolutes Wunder höbe das Dasein der ganzen Welt auf oder verwandelte sie in Gott. Gott wirkt auch die Wunder als komplizierte Erscheinungen mittels der allgemeinen Naturkräfte und aus den in ihnen liegenden Möglichkeiten und Bedingungen, aus denen sie aber so wenig allein zu erklären sind wie die höheren Naturstufen und der Mensch mit seinen Einwirkungen auf die Natur; sie können nach Analogie dieser letzteren durch einen Schluß a minori ad majus nach Gottes Willen von höheren Geistern vollbracht gedacht werden, aber auch unmittelbar von ihm selbst, dem Schöpfer, dem größten Geometer und Mechaniker, der alle Fäden des Naturzusammenhangs in seiner Hand hat und sie aufs mannigfachste verknüpfen kann, freilich immer mit Schonung des Ganzen, aus der Möglichkeit der allgemeinsten Prinzipien, aus der ewigen Weltidee heraus,

die auch seinen Erziehungsplan enthält, und schon in der Schöpfung ist wohlbedacht, angelegt und vorbereitet das, was er an entscheidenden Wendepunkten der Geschichte weiter thun will, freilich selbst auch der menschlichen Freiheit Raum lassend und seine Möglichkeiten ihren Möglichkeiten anpassend. Wie die Natur selbst fortwährend der menschlichen Freiheit zur Bethätigung Raum läßt, so auch der göttlichen; auch in seiner Fürsorge und Weltregierung, die sich im Unterschied von der bloßen Erhaltung auch wesentlich auf das freie Wirken der geschaffenen Kausalitäten bezieht und sie seinem Weltzweck gemäß leitet, dient das scheinbar Kleinste und Zufälligste oft dem Größten; hier ist der Übergang von den Wundern im weiteren zu denen im engeren Sinn; die Grenze ist in der That fließend; doch ergiebt sich ein Unterschied daraus, daß das Wunder im engeren Sinn die göttliche Kausalität an den mitwirkenden natürlichen stärker hervortreten läßt zur Erreichung bestimmter Zwecke in Konnex mit dem Fortschritt der geschichtlichen geistigen Offenbarung. Aber das Wunder im engeren Sinn steht durchaus auf dem Boden der speziellen Fürsorge und Weltregierung und schließt sich an sie an. So hat Gott sein Volk wunderbar geleitet, so einzelne; so kann Gott aber die Naturwunder auch durch die unscheinbarsten Naturvorgänge längst vorbereitet haben, namentlich von den Punkten aus, wo in der Natur selbst Einwirkungen von der höheren Stufe in die andere möglich sind; er kann wie Engel, auch Menschen innerlich antreiben zur Realisierung irgendeiner in der Natur offengelassenen Möglichkeit; er kann durch Kombination der verschiedensten kreatürlichen Kräfte den von ihm beabsichtigten Zweck herbeiführen; vermessen würde es sein, hier der Macht und Weisheit Gottes Schranken setzen zu wollen oder zu sagen, sie könne bei derartiger Benutzung natürlicher Mittel doch nicht genügend erkannt werden; die göttlichen Zwecke, die dadurch erreicht werden, liegen in der Heilsgeschichte so klar und offenbar für jeden, der sie sehen will, daß es Unglaube wäre, um der mehr oder weniger klar lie-

genden natürlichen Mittel willen die göttliche Zwecksetzung und Zweckverwirklichung zu leugnen. Die meisten Wunder der Heilsgeschichte hat Gott aber durch Menschen vollbracht, die er zugleich sich zu Organen seiner fortschreitenden inneren Selbstoffenbarung erkoren und damit zugleich geistig höher begabt und auch weiter geistig gekräftigt hat weit über das anderen verliehene Maß hinaus; je höher ihre Individualität, geistige Kraft und weltgeschichtliche Bedeutung, um so eigenartiger und bedeutender konnte sich auch ihr Handeln auf die Natur gestalten und außerordentliche Wirkungen mit Gottes Hilfe im bewußten Vertrauen auf ihn zur Bestätigung ihrer göttlichen Sendung hervorbringen, von denen wir an den Entdeckungen und Erfindungen genialer Naturforscher, an den idealen Werken großer Künstler, an den mystischen Erscheinungen der Ekstase, des Somnambulismus und Spiritismus sehr mannigfaltige, abgestufte Analoga haben. Doch haben auch die Naturwunder in der Heiligen Schrift selbst ihre Zeit; sie entsprachen zunächst einem Bedürfnis des Kindheitsalters der Menschheit, in dem auch die geistige Entwickelung der äußeren Anregung in hohem Grade bedurfte und sich zugleich stärker nach außen symbolisierte, und waren ferner ein Gegengewicht gegen die abnorme Übermacht der Sinnlichkeit, die die Heidenwelt in Naturkultus versinken ließ und auch den Juden dazu beständige Versuchung bereitete. Doch mit dem Zunehmen der inneren Offenbarungs- und Weissagungswunder in der alttestamentlichen Prophetie treten auch wieder die äußeren zeitweilig mehr zurück; zuletzt ist der Verlauf der jüdischen Geschichte ein ganz natürlicher; das in der Offenbarung Gegebene mußte verarbeitet werden und auch die Heidenwelt ausreifen, bis die Verheißung des Messias sich erfüllen konnte. In Jesu Christo vollendet sich die äußere und innere Offenbarung Gottes zur Einheit der gottmenschlichen Person, die selbst das größte Wunder ist, eine neue Schöpfung, ja noch mehr, Menschwerdung Gottes; aber

eben damit kommt erst die Idee, das in dem ewigen Logos enthaltene Urbild der Menschheit zu ihrer vollen Verwirklichung; der ewige Liebesgedanke Gottes, der den ganzen Weltplan in sich schließt und von vornherein die Welt auf seine Verwirklichung angelegt und diese geschichtlich vorbereitet hat, erreicht nun sein Ziel, allerdings zunächst nur in Einem Menschen, aber zur Erlösung und Vollendung der ganzen Menschheit durch ihn. Seine Menschheit wäre aber pantheistisch in die Gottheit aufgelöst und bloßer Schein, wenn er sich nicht auch als Mensch geschichtlich entwickelt hätte; doch diese Entwickelung vollzog sich auf dem Naturgrund seiner einzigartigen Individualität auch mit freier Entscheidung normal, und so müssen wir auch eine fortschreitende Vereinigung Gottes mit ihm anerkennen; sie wird, indem er seine schon wunderbare Naturausrüstung ganz in den Dienst seines messianischen Berufs stellt, eine bewußt ethische und nur in Kraft dieser hat er Wunder gethan zur Weckung und Stärkung des Glaubens an ihn, nicht um zum Glauben zu zwingen, nicht um ein fleischlicher Messias im Sinne des Volks zu sein; für solchen Zweck hat er sie ausdrücklich abgelehnt und verboten, davon zu sprechen. Seine Wunder sind vornehmlich Heilungswunder an Kranken, Zeichen seiner Liebe, Symbole seiner Erlösung von der Sünde und der geistigen Heilswunder (miracula gratiae) an den Seelen, weisen aber auch wie seine Weissagungen zugleich prophetisch auf die Vollendung des Reiches Gottes, die eintreten wird, nachdem alle Völker sich die in Christo gegebene Fülle auf geschichtlich-natürlichem Wege geistig angeeignet, auf die vollendete Freiheit aller Kinder Gottes, mit der einst auch die Natur ihre höchste Verklärung und Vollendung finden wird.

Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Am Nil und am Bagradas 191 und 197.

Von

Ernst Nöldechen.

Das letzte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung war ein bewegtes im römischen Reich; ein glückliches war es nicht. Die Ausgänge des elenden Kommodus fallen in seinen Anfang, die Stürme der Severustage füllen Mitte und Ende. Für die Christen im Reich gab es anfänglich noch jenen Marciafrieden, den die „gottesfürchtige" Liebste des Sohnes des Markus vermittelte, ein Frieden, der an sich nicht ruhmvoll, den Grimm des heidnischen Volkes auch nicht überall niederhielt. Gegen Ende des Jahrzehnts ist dann dieser faule Friede gewichen, und die Rhythmik der heidnischen Leidenschaft verlangt wieder ihren Tribut an Blut und Leben der Sekte. Zwei bedeutsame Schriften gehen aus an die Heiden, die erste im ägyptischen Osten, die andere im karthagischen Süden, die erste mit dem Titel des „Mahnworts", die letztere mit dem einer „Schutzschrift", die erste an die griechische Reichshälfte in griechischer Sprache geschrieben, die letztere an den lateinischen Westen. Ägypten nicht minder wie Afrika, jetzt Getreidekammern des Reiches, von denen aus die Kornflotten zur Hauptstadt an dem Tiber gesteuert werden, liefern, als ob sich bewußt, „nicht Brot allein" spenden zu sollen, ihren Beitrag zu der wichtigsten Zeitfrage, der Christenfrage im Reich.

Die Männer sind verschieden geartet, die sich bei der Debatte zum Wort melden; der eine aus Athen gebürtig [1]), der nach mannigfaltigen Reisen, die ihn auch nach Italien führten, endlich die „sicilische Biene im Verstecke Ägyptens“ aufgetrieben [2]), nämlich den gepriesenen Lehrer Pantänus. Er selber, Clemens, ist ein Mann aus der älteren Schule, wie Justin nach Weisheit gelüstend, darum von Ort zu Ort sich bemühend, von Justin aber darin geschieden, daß die „Hochschulen“, die er bezieht, von Hause aus christliche sind, nur befreundet im großen und ganzen dem weisheitsdurstigen Hellas. Der andere, eines Hauptmanns Sohn aus dem prokonsularischen Afrika, von Hause aus nicht der Weltweisheit, sondern der Rhetorik und des Rechtes beflissen, gleich einem anderen Christen des Westens [3]), der ihm ein Dutzend Jahre zuvor mit Fackel und Schwert voraufging, mit der Fackel der christlichen Lehre und mit dem Schwert der Polemik. Kein Wunder, daß der verschiedene Bildungsgang des Tertullianus und Clemens sich auch in jenen Schriften abspiegelt, wie sich die verschiedene Zeitlage (191 [4]) 197) kaum minder kräftig bemerklich macht. Zwar fehlt es auch in Alexandrien nicht (191) an der vielsagenden Klage, daß der „Mensch Gottes, vernünftig und wohlwollend rufend zur Tugend“ mit bitterster Feindschaft behandelt werde; ja unmenschlich sei man beflissen, wo es sein könne, ihn hinzuschlachten [5]). Aber dies Klagwort steht allerdings sehr merklich vereinzelt, macht sich sichtlich gelegentlich laut und will nicht überernst genommen sein. Die früheren Markusverfolgungen klingen vor allem nach; eine bluttriefende Gegenwart würde stärker markiert sein. Wie anders steht es am Ende dieses Jahrzehnts in Karthago, wo das „Reisigvolk und die Pfahlbrüder“ [6]), die „branstig riechenden“ Christen eben in aller Mund sind.

---

1) Reinkens, de Clem. presb. Alex., S. 1. 2. Dies ist auch mir das Wahrscheinliche.

2) Clem. ed. Sylb. 274 D. (Kölner Ausgabe 1688.)

3) Minucius Felix.

4) Reinkens, S. 38.

5) Sylb. 65 C.

6) Apolog. 50.

Auch rein geographisch genommen ist der Horizont ein verschiedener. Wie die schöne Sprache von Hellas am Nil von Clemens geschrieben wird, wie das Latein des Westens am Bagradas den begreiflichen Vorzug erhält, trotzdem man auch griechisch zu schreiben weiß, so ist im Osten Athen der Punkt der Orientierung, im Westen ist das geistige Auge vor allem Rom zugewendet. Am Nil hält man sich für berufen, die Eleusismysterien bloßzulegen [1]); am Nil erklärt man befriedigt, nach Athen zu reisen, sei überflüssig: die ganze Welt sei Athen geworden [2]); das „eitle Erechthidenvolk erhält am Nil seine Züchtigung: am Bagradas blickt man auf Rom, die „fromme Äneadenstadt" [3]), die „Stadt mit den reichlichen Wassern" [4]), auf das westliche „Babylon" [5]). Auch Athen tritt ja auf beim Karthager: seine berühmten Säulengänge rücken ihm neben Salomos Tempel [6]), versteht sich, um in den Schatten zu treten, wie denn auch dem Clemens am Nil nicht alles Römische abgeht [7]). Aber die Perspektive bleibt doch stets unverrückt: die egalisierende Wirkung des Weltreichs und der Weltreligion behält ihre erkennbaren Schranken an Ursprung und Vorgeschichte dieser beiden Verfechter des Christentums. Athener, Argiver, Spartaner erscheinen ja halb ausdrücklich als Adressaten des Mahnworts [8]), wie anderseits die Schutzschrift sehr merklich jene westlichen Präsides anredet, die auf der langen afrikanischen Küste in Karthago, Lambäsis, Cäsarea das Schwert Roms in der Hand haben.

Neben römischem Wesen einer- und griechischem Wesen anderseits kommt provinziale Besonderheit hinreichend hörbar zu Worte. Zunächst eben bei Clemens seine Adoptivheimat Ägypten.

Vor fast zweihundert Jahren hatte Octavianus jener „unergründliche" Kopf, dem Nilland seinen Stempel gegeben; er und

---

1) Sylb. 13 D.
2) Sylb. 69 C.
3) Apolog. 9 ad nat. II, 17.
4) De cultu fem. II, 12. Oehl. I, 732.
5) Adv. Jud. 9; adv. Marc. II, 13.
6) De praescr. haer. 7. Oehl. II, 101.
7) Varro im Protreptikos: Sylb. 30.
8) Sylb. 67 D.

seine Familie verfügten hier ohne Schranken [1]). Sie sind hier die Folger der Könige aus dem ptolemäischen Hause [2]). Sehr apart ist die Art der Verwaltung. Während sonst senatorische Männer zumeist in die Provinzen entsandt werden, sind es Männer des zweiten, des Ritterstandes, auch kaiserliche Liberten, welche mit dem Titel Präfekten hier schalten. Ein Mann von höherem Range erscheint hier allzu gefährlich inmitten des erregbaren Volks: einen Aufstand planen und durchführen möchte hier allzu leicht sein. Der bloße Eintritt ins Nilland war den römischen Senatoren verboten, es sei denn, daß des Kaisers Erlaubnis sie mit einem Passe versehen hat. Das Volk ist äußerst empfindlich gegenüber dem herrschenden Rom; der bloße Anblick der Toga oder gar der Fasces weckt Ingrimm. Diese Kaiserdomäne Ägypten ist ein Stiefkind des Reichs; kein Ägypter darf im Senat sein; selbst römisches Bürgerrecht ist eben nur dadurch zu haben, daß man, gleichsam als Vorstufe, das Alexandrinische antritt [3]). Anderseits behandelt man das benachteiligte Volk mit peinlicher Vorsicht. So toll in den Augen des Römers der ägyptische Tierdienst erscheint, besteht hier die Strafe des Todes nach Tötung eines heiligen Tiers; überhaupt beläßt man dem Nilvolk seine alten heiligen Satzungen, fremdartig, wie sie erscheinen. Im Labyrinth treffen sämtliche Nomen zu gemeinsamem Opfer zusammen, wobei von jedem der Nomen über ein eigenes Gebäude verfügt wird; den vielfach gespaltenen Gottesdienst, so verrückt, ja so haarsträubend er dem römischen Bewußtsein sich darstellt, läßt man wohlweislich bestehen. Man achtet das Einvernehmen über des Krokodils göttliche Heiligkeit [4]), und thut die Hand möglichst wenig in die sich bekämpfende Leidenschaft wegen des Kults der übrigen Tiere. Der oxyrrhynchische Nomos führt da Krieg mit dem kynopolitischen, weil die letzteren den göttlichen Fisch, die ersteren den göttlichen Hund essen [5]).

Zu diesem seltsamen Volke ist der Athener Clemens gekommen.

---

1) Kuhn, Beiträge zur Verfassung des röm. Reichs. S. 140 ff.
2) Tacit. Hist. I, 11.
3) Kuhn, S. 143. Jos. contra Ap. 4.
4) Kuhn, S. 175.
5) Kuhn, S. 176.

Er ist ansässig geworden in diesem „Winkel der Erde", weil die sizilische Biene ihn fesselt, die auf der „apostolischen Wiese" sich Wahrheit zu saugen beflissen ist. Hier in Ägypten ansässig, studiert er auch diese Ägypter. Seine starke beschauliche Ader lehrt ihn die Geduld der Versenkung auch in fremdartige Geister. Er beschreibt eine Prozession: wie da der Sänger voraufzieht mit den alten Büchern des Toyth, gefolgt von dem heiligen Schreiber mit dem befiederten Haupt, mit Tinte und Binse zum Schreiben, ein Mann, der die Hieroglyphen versteht und die Erd- und Nilkunde inne hat, gefolgt von wer weiß wie vielen, deren Geschäfte der epische Griffel des gelehrten Christen uns aufzählt [1]). Der viellesende Mann kennt u. a. auch ägyptische Griechen [2]), deren Schriften er wohl mit Interesse für die neue Heimat durchmustert hat. Von älteren Griechen notiert er mit Wohlgefallen die Teilnahme, die sie für Ägypten kundgegeben [3]): in alle dem der wägende Mann, reich an wachem Interesse und arm nur an kräftigem Vorurteil. Gerade jene starke Verachtung, mit der sowohl Griechen wie Römer dies tolle Nilvolk betrachten, reizt offenbar ihn zum Widerspruch. Dazu kommt, daß sein christlicher Glaube bei den stolzen Griechen kaum weniger als der der Ägypter verlacht wird; die *βάρβαρος φιλοσοφία* wird, so möchte man sagen, geneigt, eine Art von Bruderschaft mit diesem Ägyptertum einzugehen, soweit Interessengemeinschaft verachteter Leute hier tragen mag. Allerdings, in die Ruhmestrompete kann er anderseits nicht mit stoßen, die die Heidenpolemik vor kurzem in Sachen Ägyptens verwandt hatte: das „weiseste Volk" der Erde kann der Christ die Ägypter nicht nennen [4]). Er kennt ja die Kehrseiten auch und weiß sie ganz wohl zu beleuchten. Er schildert [5]), wie er halb andächtig jenen feierlichen Aufzug dargestellt, dessen wir soeben gedachten, nun auch

---

1) Sylb. 633.

2) Apion, Sylb. 320. Philo, Sylb. 305 D.

3) Thales, Sylb. 300. Platon, Sylb. 303 C.

4) Wie Celsus. S. Keim, Celsus Wahres Wort.

5) Sylb. 216. Vgl. Keim, Celsus Wahres Wort, S. 290. Lucian und Celsus werden dort verglichen, die Clemensstelle nicht herangezogen.

den dem christlichen Auge lächerlichen [1]) Kultus der Tiere: außen am Tempel Pracht, herrliche Säulengänge, Wände von kostbarem Stein, wunderliebliche Haine; auch innen alles strahlend von Gold, pomphaft prächtige Vorhänge; aber wenn nun einer der Priester, den Päan singend, sie wegzieht, was gewahrt dann das Auge? Eine Katze, Krokodil oder Schlange; was in Kot und Spelunken gehört, aber nicht in den Tempel. Das ist der Gott der Ägypter, was sich da wälzt auf purpurner Decke. — Dennoch die Grundstimmung ist: dich soll vor dem Ägypter nicht ekeln, denn du warst ein Gast in Ägyptenland [2]).

Wir griffen hier eben in spätere Schriften, um Clemens etwas voller zu sehen; aber auch das „Mahnwort" selber beschreitet bereits diese Straße. Vergleichsweise beinahe zärtlich breitet der hellenische Clemens, ein Fremdling in Ägypten, wie Israel, als ein Anwalt verachteten Bluts seine Hände über die Einfalt Verirrter, die Fische, Ichneumon und Schaf, Wolf, Hund, Stier und Bock für Götter halten, unaufhörlich verlacht von den eingebildeten Griechen. Sind etwa die Störche besser, die die Thessaler anbeten, die Wiesel, die den Thebanern, die Mäuse, die in Troas heilig sind? [3]) Ja, und wenn es Bestien sind, deren Dienst die Ägypter verunehrt, sind's anderseits eben nicht Ehebrecher, wie die großen Götter der Griechen in ihren sinnberückenden Fabeln. Und, verglichen mit den Bildern von Stein, die weder sehen noch hören, hat nicht selbst das kümmerlichste der Tiere doch einen oder den anderen Sinn? [4]) Thörichter als die Affen, die man nicht mit Statuen täuschen kann, daß sie sie für Lebendiges nähmen [5]), verneigt sich der stolze Hellene vor dem Werk der eigenen Hände, dabei tief auf das Nilvolk herabsehend. Auch hier bewährt sich, im „Mahnwort", der er-

---

[1]) Sylb. 10 C. *ἐπιγελάσασθαι*. Sylb. 11 A. *κινήσει γέλωτα* (den Heiden): ein gewisser ästhetischer Intellektualismus macht sich in diesem „Lachen" bemerklich. Noch vielmehr bei Tertullian. Vgl. meinen Aufsatz in v. Sybels Histor. Zeitschr. 1885. S. 247.

[2]) Sylb. 398 D. Clemens ed. Klotz S. 177.

[3]) Sylb. 25. Zu den Mäusen vgl. Semisch Justin II, S. 103.

[4]) Sylb. 33 D.

[5]) Sylb. 39.

wähnte epische Zug, den die beschreibende Feder des Clemens zu den Toythleuten geführt hat. Er redet vom Serapeion, das ihm ja fast vor der Thür liegt, vor dessen Pforten gar bald darauf Origenes Palmen verteilen, und das noch Jahrhunderte lang in der Stadt Alexanders bestehen soll [1]. Auf dem Vorgebirge Rakotis [2] prangt es in einziger Glorie: was Wunder, daß der beschauliche Mann seiner langen Geschichte sich zuwendet, er, der auch im Kampf mit den Heiden für litterarische Exkurse noch Zeit hat.

Wie anders sechs Jahre später an dem karthagischen Strand! Der Mann der Schutzschrift hat keine Spur jener epischen Ader, die ihn liebend verweilen hieße bei irgendeinem Werke der Götzendiener: jeder Nerv ist dramatisch gespannt zu möglichster Vernichtung der Gegner. Schreibt Clemens auch mit für die Nachwelt [3], kann er seine epischen Bilder berechnen auf spätergeborene Geschlechter, der Karthager denkt nur an die Mitwelt, der ja das nahe Gericht dreut. So, wenn er auf Eschmun und Tanith [4], die Lieblingsgötzen Karthagos, mehr als einmal zu sprechen kommt, liegt ihm alles in der Welt näher als das beschauliche Behagen des Clemens; wie hätte er je die Muße, betrachtend über einem Götzen zu schweben, auch Beschreibungen zu liefern für irgendwelche kommenden Zeiten. Er ist Eingeborener in Afrika; auch keinerlei Neuheit besticht ihn. Daß nun gar jenes Volk der Ägypter, am Ende seines Horizontes gelegen, ihm irgendeine Teilnahme abränge, ist erst recht nicht zu denken. Sie sind ihm [5] ein zänkisches Volk, der Kehle und dem Schmutze ergeben, rebellisch gegen die Obrigkeit, in der Fremde niederträchtig, wie es die Art der Sklaven ist. Den römischen Behörden gegenüber weiß er es einzutränken, daß dieses „pietätsvolle" Rom, patriotisch am Alten hangend, wie man das fälschlich ihm nachrühme, die neuen ägyptischen Greuel

---

1) Bis unter Theodosius a. 391.

2) Sylb. 31. Vgl. auch die Erwähnung des Labyrinths, der Pyramiden Sylb. 32.

3) Sylb. 269.

4) Sie heißen Äsculap und Cälestis.

5) Ad nat. II, 8.

längst bei sich gehegt und gepflegt hat [1]). Wenn einmal seine Gelehrtenneigung, wie das ihm gelegentlich vorkommt, einen ganzen Tragteller voll von heidnischen Kulten serviert, dann sind's doch italische Kulte, in deren Nennung er schwelgen mag [2]). Dennoch, in einem Stück ist er dem Clemens nicht unähnlich. Obgleich minder ausführlich, legt er sich auch für ein Volk ein, das, analog den Ägyptern, im Westen unter dem Druck steht: nämlich für die punische Rasse. Gelegentlich wenigstens sehen wir, wie er die zarteste Rücksicht auf dies nicht römische Blut nimmt [3]). Die „Romanität" [4]) erhält einen Geißelhieb nach dem anderen, die üppigen Sitten der Griechen verfallen seiner scharfen Rhetorik, für das punische Blut dagegen hat er keinerlei schmerzende Peitsche. Ein Lokalpatriotismus, wie er längst in Afrika groß wuchs, kommt ihm dabei zuhilfe, läßt ihn den Hannibal preisen, Hasdrubals Gattin verherrlichen, Utikas Niedertracht züchtigen [5]) und das alte Kleid der Karthager gegenüber der Toga verherrlichen. Es ist der Widerspruchsgeist gegenüber Griechenland-Rom, durch den er mit Clemens fast ebenso wie durch seinen Glauben verbrüdert ist, ein Widerspruch, tiefer geweiht durch die Sympathie mit den Schwachen. Der Universalismus des Christentums nimmt sie beide gefangen, zugleich ein Bekehrungseifer, der vor allem den Bedrängten sich zuwendet. Die missionarische Strebung gegenüber fremdsprachigen Leuten legte bekanntlich dem Irenäus im Keltenland heiße Sprachmühen auf [6]): auch diese Ägypter und Punier stehen unter dem gleichen Gesichtspunkt. Ägypter, Punier, Kelten, werden eine Art von Schoßkindern dieser griechisch-römischen Christenheit, wie sie am Nil und am Bagradas — oder an der Rhone — das Wort nimmt. Man kann diesen Zug allenfalls zu dem christlichen „Zeitgeist" rechnen. Denn ist der „heilige Geist" auch eine zeitlose Fülle des Lebens, die allezeit die Niedrigen hebt, so erscheint dieser

---

1) Apolog. 6. Oehl. I, 136.
2) Apolog. 24. Oehl. II, 219.
3) De pall. 2. Oehl. I, 919.
4) Oehl. I, 932.
5) Oehl. I, 917.
6) Adv. haer. prooem. vgl. von Sybels Histor. Zeitschr. 1885, S. 229.

heilige Geist hier in zeitgeschichtlicher Wirkung gegenüber bestimmten Bevölkerungen, denen er segnend sich zuwendet.

Aber auch sonst spielt der Zeitgeist eine Rolle am Nil wie am Bagradas. Daß das Erbteil der klassischen Welt, eine reiche Litteratur, hier verwandt wird, wird als selbstverständlich dann gelten, wenn man bedenkt, daß die Zeit jener Schweigsamkeit der Sekte lange vorbei ist, wo die Christen ihre engeren Kreise wohl mit heiligen Schriften erfüllen, aber nicht auf den litterarischen Markt mit Schutz- und Trutzwort hinaustreten. Diese Stunde, die einst in Athen in den dreißiger Jahren geschlagen [1]), mußte zugleich das Signal sein für den Beginn eines litterarischen Ringkampfs, in den die zwei Litteraturen, die heidnische und die christliche, eintraten. Mit den hochgebildeten Heiden konnte man nur dann sich messen, wenn man ihre Schriftwerke kannte, und zwar mehr als sie Petrus, selbst der gelehrte Paulus [2]) gekannt hatten. So rauschen die Citate der Dichter und Philosophen denn mächtig bei diesen Gelehrten; am Bagradas wie am Nil ist man beflissen, sich mit ihnen zu füllen; man kann einen gelehrten Pomp hier schwerlich in Abrede stellen. Wie etwa bei Wolfram im Mittelalter die edlen Gesteine sich breit machen, als wolle der Dichter ausdrücklich Juwelierkenntnisse erhärten [3]), so strömt ein Citatensegen von klassischen Worten fast unheimlich, untermischt mit dem christlichen Schriftwort, zumal am Nil auf uns nieder, nicht selten die Schritte des Autors auf so erweichtem Boden gefährdend, den klaren Zusammenhang störend, den festen Kurs ihm verwirrend. Und ist man am Bagradas maßvoller, auch da ist noch Überfülle. Dabei ist sehr wohl zu merken, wie ein gewisser Kanon der Zeitbildung seine Wirkungen ausübt. Homer [4]) und Plato [5]), Menander [6]) begegnen uns handlich gleichmäßig, wie am Nil so am Bagradas, von vergessenen Autoren auch öfters Herakleides der

1) Quadratus und Aristides.

2) Vgl. Paulus „sophista“. Oehl. II, 561.

3) Parzival XVI, 791, 1—30.

4) Homer Sylb. 19. 20. 49.

5) Sylb. 44. 46.

6) Sylb. 45. 49; vgl. Tert. passim.

Pontiker [1]), von Römern, die am Nil freilich sparsam, wenigstens Varro [2]).

Homer steht unter der Anklage in Alexandrien wie in Karthago. Die Jetztwelt hat es nicht leicht, die Thatsache selbst zu verstehen. Homer wird ästhetisch fast gar nicht, sondern religiös und moralisch behandelt, eben auch bei den Heiden; er ist ja die Bibel des Altertums. Man liest ihn in handlicher Jugend, und die, die zu Christus gekommen sind, sehen auf ihre „homerische“ Kindheit [3]) mit gewissen Gefühlen zurück, die denen nicht unverwandt sind, mit denen etwa Leute von heute auf die Volksschulbildung zurücksehen, die ihnen alte Geschichten von David und Salomo brachte, eine Bildung, auf die dann später ein vornehmerer „Agamemnon“, die homerischen Helden gepfropft wurden. Ein Stolz auf die christliche Bildung, der Erwerb späterer Tage, leuchtet zumal recht sichtbar bei dem Mann am Bagradas durch, der die Schleusen seines klassischen Wissens zuweilen mit einer Entschuldigung öffnet [4]) und gegenüber den Heiden gelegentlich seine aparte mystische Kunde von dem christlichen Schriftwort hervorkehrt [5]). Dazu kommt ja, daß die heidnische Bildung auch jüngst in ein bestimmtes System, gerade in Sachen Homers, gebracht war. Die Tage des alten Plato, der die Homerlektüre bedenklich fand, weil er Entzweiungen der Götter lehre [6]), sind jetzt längst vergangene Tage; Maximus von Tyrus zumal hat eine neue ungeahnte Weisheit in Homers Schriften entdeckt, und ihn, etwa mit Hesiod [7]), als besten Lehrer der Menschheit mit vollen Backen gepriesen. Die Christen — die Gnostiker abgerechnet — blieben die Antwort nicht schuldig.

---

1) Sylb. 34 C.

2) Sylb. 30. — Die Behandlung des Aristoteles bei Clemens Sylb. 44 dürfte so ziemlich genügen, um Reinkens zu widerlegen, der in Clemens einen Aristoteliker sieht. Wie leicht zu denken, hat übrigens auch Tertullian den Aristoteles gar nicht selten.

3) Vgl. Tertullians adhuc meminimus Homeri.

4) Literae ad hoc saeculares necessariae Oehl. I, 431.

5) Sed arcana ista, nec omnium nosse Oehl. I, 928; vgl. übrigens auch Clem. Sylb. 65: μυστικώτερον ἀποφθέγξομαι.

6) διὰ τὸ ῥᾳδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι.

7) Aubé Histoire des perséc. II, 211.

Der Athener am Nil hat freilich mit Homer noch ästhetische Fühlung [1]). Das berühmte ambrosische Haupthaar des Zeus bei dem göttlichen Sänger hätte es ihm beinahe angethan. Aber, als erschräke er gleich, wie er den alten Dichter gelobt hat, müssen die Alkmenenächte, die der homerische Zeus verlebt hat, ihn gründlich ächten und schänden, und so auch das ambrosische Haupthaar seiner Weihe nnd Würde verlustig gehn. Noch mehr mag es Moderne befremden, wenn die unschuldige und schöne Bemerkung über die Empfindung des Ithakesischen Seglers beim Anblick des Rauches der Heimat der schulmeisternden Lauge des Christen am Nilstrand verfällt. Vertieft in die himmlische Heimat, in die Christen Kolonieen entsenden [2]), kann er die Prosa in der Behandlung des Dichters bis zu dem Punkte hinaufschrauben, daß er den *πολύτλας Ὀδυσσεύς* unter Anklage stellt, weil ihn nicht die himmlische Heimat, sondern der „Qualm“ dieser Erde entzücke [3]). Dieser Gipfel der Abgeschmacktheit wird vergleichsweise verständlich, wenn wir die Kampfheere der Tage lebendig vors Auge rücken, bei denen ein aut aut, ein Für oder Wider verpflichtend ist, und bei denen der ästhetischen Würdigung ein strenger Finger den Mund hält. Dabei hat ja der griechische Barde hier noch ein besonderes Mißgeschick. „Rauch“ oder „Qualm“ ist verrufen in der Litteratur der Christenheit. Moses sollte ja sprechen, im Sinne der Selbsterniedrigung: ich bin ein Rauch von dem Topfe [4]), und die sündige Welt ein Haus sein, ganz erfüllt von Rauch, bis der Heiland kommt und Zugluft macht [5]).

Ganz ähnlich steht es am Bagradas, nur daß man hier noch ausdrücklicher jede ästhetische Regung zurückstaut. Wenn Clemens gleichsam den Hut lüftet vor jener majestätischen Schilderung der berühmten ambrosischen Locken, dergleichen ästhetische Schwachheiten liegen dem Karthager sehr fern. Die wägende Manier des Cle-

---

1) *σεμνὸν ἀναπλάττεις, Ὅμηρε, τὸν Δία* Sylb. 20.

2) Sylb. 71.

3) Sylb. 55 D. Vgl. Odyss. *α*, 58 f.

4) Clem. Rom. ep. I, cap. 17.

5) Clem. Homil. ed. Dressel p. 40. 41: *τοῦ οἴκου τοῦ πεπλησμένου καπνοῦ*.

mens, der wenigstens Anläufe nimmt, Gesichtspunkte zu unterscheiden, den ästhetischen vom moralischen, den der Wissenschaft von dem Wahn [1]), ist dem Afrikaner aufs äußerste fremd: er kann nur lieben und hassen, verherrlichen oder verunglimpfen. Homer, der Fürst aller Dichter, ist ihm einfach der Schänder der Götter [2]); hier stimmt er völlig mit Plato oder weiß ihn zu überbieten. Wie einer, der auf die Hochschule mit geschwelltem Bewußtsein gezogen ist, sieht er handlich geringschätzig rückwärts auf jene Kleinkinderschul-Tage, wo er als Grammatikschüler oder als der Rhetorik beflissen bei dem Fürsten der Dichter zu Gaste ging. Zwischen einst und jetzt liegt ihm eine Kluft von mächtiger Weite. Wenn nicht lange vorher [3]) Markus der Kaiser seinem Fronto den Abschied gegeben, der ihn die Redekunst lehrte, und sich dem Rustikus zuwandte, der ihn in die Weltweisheit einführt, so hat das wohl Fronto geschmerzt und die Wenduug war eine bedeutsame, dennoch war der Übergang sanft, und der Kaiser blieb dem Cirtenser gewogen: wie viel anders der peinliche Bruch, den der Karthager vollzogen hat. Alle Poeten sind jetzt der Geringschätzung klärlich verfallen; Homeros, der König der Dichter, ist nur der erste in der Schar der Verfehmten. Daß die Poetaster der Tage bei ihm Gnade nicht finden, daß er höhnend eines Verwandten gedenkt, der das Gewerbe der Homerocentonen [4]), eine kümmerliche Arbeit, betreibt, mag man ihm nicht sehr verargen. Aber, man kann es nicht leugnen, er ist Feind aller Dichter; soweit seine Richtung durchdringt, muß man sie mitschuldig achten an dem Verfall der musischen Künste, der, folgerichtig zum äußersten, sich in diesen Tagen vollzogen hat.

Kaum eine Nüance zeigt sich auch in Sachen der bildenden Künste. Dem billig denkenden Clemens möchte man etwa von Haus aus eine größere Maßhaltung andichten, als der schroff zufahrende Sohn des karthagischen Strandes sie kundgiebt: doch ge-

---

1) *ἀστρολογία* und *ἀστρονομία* Sylb. 44 D.

2) Apolog. 14. Ad nat. I, 10; vgl. Clem. Sylb. 49 D.

3) Vor a. 161. S. Fronto ed. Niebuhr S. 75.

4) Wenigstens ein ganz verwandtes Oehl. II, 37.

schähe es ziemlich mit Unrecht. Phidias und Polyklet, Praxiteles und Apelles sind ihm Männer der „banausischen Künste“, „irdische Bildner des Irdenen“ [1]); an Ausdrücklichkeit der Verachtung läßt er teilweis den Afrikaner noch hinter sich. Freilich auch diesem gilt die Kunst des Malers als sündig [2]); den brotbedürftigen Künstlern weiß er kaum einen anderen Rat, als daß sie die gefahrlosen Bahnen des einfachen Handwerks betreten sollen [3]). Die Interessen der Kunst wahrzunehmen überläßt man einhellig den Ketzern, den Valentinianern zumal [4]), denen ein Christ an der Rhone auch vor kurzem die Ehre erwiesen hat, ihnen den Homer zuzueignen als ihren „aparten Propheten“ [5]). Mag man das Verfahren der Großkirche, der man am Nil und am Bagradas zugehört, noch so begreiflich finden im Sturm und Drang dieser Zeiten, mag man es verständlich finden, daß eben der Kampf mit dem Götzendienst alle anderen Rücksichten niederbiegt, ja mag man der Pfeilkraft des Glaubens, der diese Intransigenten gebildet hat, alles in allem mehr Dank wissen, als der Richtung jener „Unterhändler“, welche die Gnosis geliefert hat: das eine läßt sich nicht leugnen: es lag etwas im Prinzip dieser Männer, gelehrt wie sie sind und gebildet nach dem Vollmaß ihrer eigenen Tage, das der Hohnmaxime des „Abtrünnigen“ geschichtlich die Wege bereitete: man müsse diese Christen grundsätzlich von klassischen Glorien absperren: dann würden sie schließlich gewiß an der eigenen Armut zugrunde gehen.

Schwer wäre ein Ende zu finden der mannigfaltigen Gleichungen, zu denen die Betrachtung der Schriften vom Nil und vom Bagradas auffordert. Dieselbe Dämonenlehre [6]), derselbe Aufmarsch von Göttern und Heroen, darunter auch solcher nicht selten, die

---

[1]) Sylb. 61 D.; doch vgl. Sylb. 39 A. ἐπαινείσθω μὲν ἡ τέχνη.

[2]) Pingit illicite advers. Hermog. 1. Oehl. II, 339. Die Auffassung Neanders Allgem. Gesch. der christl. Rel. u. Kirche 1827. I. S. 977 ist mit Recht veraltet.

[3]) Vgl. meinen Aufsatz in Hilgenfelds Zeitschrift für wiss. Theol. XXVIII, 4. S. 471.

[4]) Iren. advers. haer. IV. 33, 3 ed. Stieren p. 667.

[5]) De idolol. 8. Oehl. I, 76.

[6]) Sylb. 37.

nicht auf der gemeinen Heerstraße der verbreitetsten Kulte liegen: außer Herkules [1]) - Äsculap [2]), die bei beiden, wie sonst zusammengehn [3]), der arme Archemoros samt seinem Hain von Nemea [4]); nicht minder der phrygische Atys [5]); von Weihen die Sabaziosweihen [6]), dazu die Antinousschmach [7]) mit Hadrianus-Jupiter und Antinous-Ganymedes bei beiden [8]); über diesen Antinouskult auch bei beiden die gleiche Entrüstung, die sie gar mit Celsus [9]) gemein haben, die aber ein gemeinchristlich Erbteil um des Athenagoras [10]) willen nicht heißen kann. Nur natürlich, daß der ägyptische Standort des Clemens hier wieder durchscheint: im Nil war der Buhlknabe umgekommen, in Ägypten hat er Stadt und Tempel, in Ägypten seine „heiligen Nächte“ [11]); die überwiegende ausdrückliche Bitterkeit des Clemens wird begreiflich von hier aus. Auch darin wird der gepfefferte Widerwille gegen das Heidentum gleichmäßig kund, daß sie die göttlichen Ehren gewisser Buhldirnen brandmarken, Tertullian, nach Rom hingewendet, den Kultus der Larentina [12]), Clemens, dessen „Kibla“ Athen, eine Art von Kultus der Phryne [13]). Gemein ist ihnen beiden mit vielen der bekannte Euhemerismus [14]): die Götter ursprünglich Menschen, eine gelehrte Tradition,

---

1) Beide behandeln auch die Herkules-Omphale-Sage; vgl. Sylb. 22 C. Oehl. I, 388 u. 935. (Zu den vielen Jupiters: Sylb. 17 C. Oehl. I, 329.)

2) Beide haben auch den Äsculap als habgierigen Arzt, dabei Tertullian die pindarische Quelle Sylb. 18 C. Oehl. I, 168.

3) Clem. Sylb. 16. Oehl. I, 388 f.

4) Clem. Sylb. 21. Oehl. I, 452.

5) Clem. Sylb. 11 A. Oehl. I, 173.

6) Clem. Sylb. 11 B.

7) Clem. Sylb. 32. Oehl. I, 167. 374; II, 67.

8) Sylb. 32. Oehl. I, 374.

9) Keim, Celsus' Wahres Wort, S. 75.

10) Athenag. ed. Otto 158: Hadrians *πρὸς τοὺς ὑπηκόους φιλανθρωπία*.

11) Sylb. 32 B.

12) Apolog. 13. 25 ad nat. II, 10. 17.

13) Insofern Aphrodite nach der Phryne, die Modell steht, gebildet wird. Sylb. 35.

14) Sylb. 19. 32 D. Oehl. I, 157.

die erst von Buch zu Buch, dann wohl später von Mund zu Mund ging.

Auch der innere Kreis der christlichen Ideen hat vieles, was Alexandrien und Karthago gemeinsam ist. Die vorhandene „katholische Kirche“ läßt das nimmer anders erwarten. Und doch giebt es einzelne Züge, die über das vielleicht etwas hinausliegen, was als selbstverständlich zu setzen ist. Die Christen als „friedliche Kriegsleute“ [1]), dem Wesen nach schon Hermas geläufig, die Kirche unter dem Bilde des Schiffes [2]), das Ansehen jener Sibylle [3]), das Origenes später bekämpft hat, die Einfalt als christliche Grundtugend [4]) mögen hierher gehören.

Und hier muß die Frage auftreten, ob am Ende der karthagische Autor, der spätere Schriften des Clemens nachweislich gelesen, und selbst in den Kampf mit Clemens, wenn auch in einen versteckten sich einläßt [5]), als ein Leser des Mahnworts zu denken ist, das seiner eigenen Schutzschrift um sechs Jahre voraufgeht. Der sonstige rege Verkehr der katholischen Gemeinden von damals, der sonst vielfach bezeugte litterarische Austausch derselben, Tertullians unbezweifelte Fähigkeit, die Sprache des Ostens zu lesen, machen es von Haus aus wahrscheinlich, daß auch diese frühe Kundgebung aus dem Nilland ihm zukam. Freilich von einer Benutzung, wie die des Minucius Felix [6]), oder von einer Ausbeutung, wie des Clemens durch Irenäus [7]) oder, viel später durch Arnobius [8]), kann mit keinem Worte die Rede sein. Die Selbständigkeit der „Schutzschrift“ gegenüber Clemens ist klar. Daß dennoch der östliche Nachbar Anregungen geliefert, wird wahrscheinlich zu machen sein.

---

1) *εἰρηνικοὶ στρατιῶται* Sylb. 72 C. Tert. passim.

2) Sylb. 73 D. Oehl. I, 106 u. ö.

3) Sylb. 50 D. Oehl. I, 189. 921 u. ö.

4) *ἁπλότητος πτερόν* Sylb. 66 C.; sehr oft bei Tertullian.

5) Vgl. meinen Aufs. Jahrb. für prot. Theol. XII, 279—301.

6) Durch Tertullian; vgl. Ebert in den Abhandlungen der phil.-hist. Cl. der sächs. Ges. der W. 1870. V, S. 381 f.

7) Semler bei Oehl. III, 685 ff.

8) Kettner, Portenser Programm 1877. S. 4.

Ein gemeinsames Thema der beiden ist die Bühnenentweihung der Gottheit. Daß der Himmel zum Theater erniedrigt und jede Sünde der Götter dort an den Pranger gestellt wird, wissen beide hervorzuheben [1]). Sie bedauern beide ausdrücklich diese Verspottung der olympischen Götter. Diese Stellung ist immerhin eigenartig. Sind sie es doch anderseits gerade, welche diese Götter bekämpfen; so lag der Gedanke nicht fern, in den Theaterwitzen der Heiden Bundesgenossen zu sehen. Aber beide haben noch Fühlung mit jenem einfachen Datum, daß das Licht der einigen Gottheit den Heiden gebrochen leuchtet, und daß, seine Strahlen verdunkeln, die Gottheit selber verdunkeln heißt. Sie finden offenbar es bedenklich, daß die Krücken dem Lahmen zerschlagen werden.

Auch ein Zug — rationalistischer Art, mit dem „Euhemerismus" verwandt, und mit satirischem Beigeschmack — ist beiden eigentümlich gemeinsam: die Anmeldung eines Anspruchs, den namhafte Männer des Altertums auf die göttlichen Ehren erheben könnten, während sie, wie Enterbte des Schicksals in der niederen Rolle verharren müssen. In dieser Weise sind Clemens Krösus und Cyrus ans Herz gewachsen [2]). Sie müssen ihm einen Wettstreit eingehen mit Phöbus, dem Freund der Geschenke, der habsüchtigen und treulosen Gottheit. Ein völlig verwandter Gedankengang begegnet nun beim Karthager [3]), selbst Krösus fehlt darin nicht, obwohl uns Cyrus verloren geht. Sonst hat der Katalog sich erweitert: Sokrates, Aristides, Themistokles, Alexander, Polykrates, endlich Demosthenes treten neben Krösus mit auf als Bewerber um die göttlichen Ehren. Auch der römische Horizont — was Wunder — thut sich neben dem griechischen auf: Cato, Scipio, Pompejus, Sulla, Crassus und Cicero erscheinen auf der Liste der Anwärter. Auch fehlt ein besonderes Duell nicht zwischen Lucullus und Bacchus, wie dort zwischen Apollo und Krösus. Hat Bacchus den Weinstock gewiesen, so Lucullus die Kirschen [4]): wie

---

[1]) Sylb. 39 C. Oehl. I, 169 ff. 329 ff.
[2]) Sylb. 28 B.
[3]) Oehl. I, 160.
[4]) Oehl. I, 158.

kommt der letztere dazu, seiner Ehren verlustig zu gehen? Auch Catos Anspruch wird dann mit einer gewissen Ausführlichkeit ausgemalt, da er die grünen Feigen nach Rom bringt, die vorher dort niemand gekannt hat [1]). Selbst die Phryne, die Clemens gestreift hat [2]): „Willst du die Buhldirne anbeten?“ erhebt — mit Laïs zusammen — beim Karthager Vergottungsansprüche [3]), vielleicht auch dies in Erinnerung an das alexandrinische „Mahnwort“. Selbst Orpheus als des Heilands Pendant scheint dem Karthager doch vorzuschweben [4]), an Arion, Amphion und Orpheus [5]) in dem älteren „Mahnwort“ erinnernd. Den lieblichen Eingang des „Mahnworts“ konnte er freilich nicht brauchen; solche Süßigkeiten des Clemens sind dem Gestrengen zu fremdartig. Jesus, als Orpheus' Gegenbild, die Hasser und Lüstlinge zahm machend — gleichwie Orpheus die Tiere — wäre als erborgte Zier zudem überkenntlich gewesen. Alle diese Einzelheiten auf Rechnung des „Zeitgeists“ zu setzen, will doch kaum als geraten erscheinen; statt des undefinierbaren Fluidums wird die beredte Tinte sich bieten, die Brücken über Wüste und Meer schlägt.

Bei Feststellung solcher Zusammenhänge ist schließlich die Form ja von Wichtigkeit, wir meinen die wörtliche Fassung, die gewisse Gedanken erhalten haben. Hierher darf man eine Dreiteilung ziehen, die, obschon sachlich begründet und obgleich nicht ohne Nüancen am Nil und Bagradas durchgeführt, immerhin die christlichen Stände bemerkenswert gleichmäßig aufführt. Der Ackerbauer, der Schiffer, der Soldat, heißt es bei Clemens [6]), mögen ihr Christentum ausweisen, der erste, nicht klebend am Irdischen, sondern sich aufschwingend zur Gottheit; der Schiffer, den rechten Steuermann, der Soldat den rechten Feldherrn erwählend, d. i. den Allerhöchsten im Himmel. Schiffsmann und Kriegsmann und Landmann erscheinen nun gerade so, eine Gruppe bildend, auch bei

[1]) Oehl. I, 392.
[2]) Sylb. 35 D.
[3]) Oehl. I, 166.
[4]) Oehl. I, 205.
[5]) Sylb. 1—3.
[6]) Sylb. 63, vgl. 71.

dem Schutzredner Karthagos; danach folgen freilich Händler und Künstler [1]. Daß die Anordnung sachgemäß ist, zumal auch für den karthagischen Strand [2], beweist kaum gegen die Annahme, daß doch hier Clemens mit vorschwebe, zumal da die besagte Gruppierung sich findet an analogen Stellen der Schriften, d. i. gegen den Schluß hin; daß dort der Zusammenhang [3] wiederum sehr stark nüanciert ist, würde wohl nur das eine erhärten, daß von einem sklavischen Ausschreiben hier schlechterdings nicht zu reden ist. Fast wie eine Reminiscenz, den christlichen Kriegsmann anlangend, nimmt es sich in einer späteren Schrift des karthagischen Schutzredners aus, wenn von dem christlichen Glauben die Rede ist, der alte Krieger „ergreife" [4]; Übersetzung ist auch da nicht vorhanden, aber sehr ähnliche Schattierung des Ausdrucks. Auch das „hochherzige oder vielmehr thörichte Erechthidenvolk" [5] bei Clemens, das dem letzteren durch die „Kibla" Athen offenbar in die Feder gebracht wird, hat doch wohl sein bewußtes Gegenbild in der „frommen Äneadenstadt" [6] des späteren westlichen Autors; ist der Ausdruck zugleich auch vergilisch — die pomphafte poetische Wendung mag auch angesichts einer Zeit noch urgiert werden, in der gemeinhin die Schleusen zwischen Prosa und Dichtung offen stehen. Auch der „prophetische, nicht poetische Hirte" [7], als welcher Moses in Afrika auftritt, hat vielleicht sein stilisches Vorbild in den Prädikaten der Sibylle bei Clemens, die die „prophetische und poetische" heißt [8].

---

1) Oehl. I, 273.

2) Ackerbauer Oehl. I, 932. Schiffer I, 397. Soldaten I, 101 u. ö.

3) Infructuosi in negotiis dicimur. Oehl. I, 273.

4) Si quos militia praeventos fides posterior invenit de cor. 11; vgl. *στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γνῶσις* Sylb. 63 C.

5) Sylb. 13 D.

6) Apolog. 9. Oehl. I, 145.

7) De cor. 7. Oehl. I, 431.

8) Sylb. 17 B. — Ähnliches sonst mehrfach: vielleicht läßt sich selbst der Gegensatz von *λέγειν προςκυνεῖν* Sylb. 10 C. mit dem andern von discuti und admitti Oehl. I, 129 zusammenstellen, obgleich Tertullian da doch aus Eigenem zu schöpfen scheint (der Jurist). Bemerkenswerter ist am Ende Sylb. 34 *γῆ καὶ τέχνη* und Sylb. 61 *γήϊνοι γῆς κτλ.* im Vergleich mit

An konkreter geschichtlicher Fülle und Mannigfaltigkeit des Interesses überragt von den beiden Schriften die spätere die frühere weitaus. Die geschärften Leiden des Augenblicks, die man in Karthago bestehen muß, aber auch der praktische Genius des Verfassers bringen das mit sich. In der „Schutzschrift" wie in ihrer Begleiterin, der Schrift „an das heidnische Publikum", redet, sei es eine starke Leidenschaft zu den „erbärmlichen Heiden", sei es das geschäftliche Anliegen an die „Präsides" der Provinzen: wohingegen die philosophische Stimmung des alexandrinischen Autors sich auch in der häufigen Anrede an den „Menschen" als solchen bemerklich macht [1]). In der reichlichen Verwendung von Schriftstellen [2]) — in einem Buch an die Heiden — verrät sich bei Clemens entschieden der alte justinische Typus; am Bagradas waltet dagegen die gemessenste Kargheit an Bibelwort, ja es ist wohl nur ein einziges Herrnwort, das prinzipwidrig einmal sich einschleicht [3]). Man wird im ganzen geneigt sein, diese Sparsamkeit weise zu nennen, wie sie denn unleugbar verschwistert ist mit dem Verzicht auf ein justinisches Nirgendheim, seine naive Kaiserbekehrung. Da übrigens Clemens seinerseits dieses letztere Geschäft nicht in Angriff nimmt, sondern es wie Tertullian dem älteren Justin überlassen hat, anderseits Tertullian nur den vollen Verzicht wirklich ausspricht, so tritt das alexandrinische „Mahnwort", wie es chronologisch eine Art Mitte behauptet, auch sachlich und temperamentlich zwischen die Apologieen Justins und die karthagische Schutzrede.

Tertullian de cultu fem I. Oehl. I, 706: aurum et argentum terra scilicet. (Die Edelmetalle bei beiden als „Erde".)

[1]) Sylb. 62—65; vielleicht ein einmaliger Nachklang: tu homo, tantum nomen Oehl. I, 293.

[2]) Sylb. 51.

[3]) Nämlich im Apologetikum sed stipulam quis in alieno oculo etc. Oehl. I, 264.

2.

Zu dem Dessauer Streite über die Frage, ob der Christ Dichtungen und Schauspiele, welche biblische Stoffe behandeln, anhören und schauen dürfe.

Von

Lic. Dr. G. Buchwald.

Im Jahre 1543 hatte ein Dessauer Pfarrer die für den Palmensonntag bestimmten Lieder und Gesänge „Narrenwerk und Lotterreime“ genannt und damit seine Gemeinde beunruhigt. Die Unruhe steigerte sich, als andere Dessauer Pfarrer auch die geistlichen Schauspiele — darunter „actionem quandam Germanicam historiae Resurrectionis dominicae“ — als unchristlich mißbilligten. Mit der Bitte um Begutachtung dieser Streitfrage wandte sich der „Schulmeister zu Dessau“, Joachim Greff [1]), der als Schauspieldichter besonderes Interesse an derselben hatte, an eine Anzahl von Wittenberger Theologen. In De Wettes Sammlung der Briefe Luthers finden sich zwei Briefe, welche Luther als Antwort auf jene Frage schrieb [2]). Seine Antwort gipfelt in dem Satze: „Solche Neutralia, wenn sie in unschädlichem Brauch und nicht ärgerlich, sollt man lassen gehen; oder so mans wollte ändern, daß nicht einer allein fürnähme im Haufen, sondern alle andere Oberhern und Pfarrherr solchs mit bedachtem Rath thäten.“ Diese Briefe hat auch nebst den dieselbe Angelegenheit betreffenden Briefen Melanchthons, Paul Ebers und Hieronymus Noppus' — sämtlich an Georg Helt gerichtet — in alten Abschriften die Zwickauer Ratsschulbibliothek [3]).

---

1) Vgl. Ersch und Gruber, Encykl., Bd. LXXIX, S. 24. — In der Zw. Ratsschulbibl. sind 6 Originalbriefe Greffs (B. 31. 74. E. 33. M. 15. 78. 89) erhalten.

2) V, S. 552 ff.

3) Cod. M. S. XXXVI. — Die Briefe tragen hier die gemeinsame Überschrift: Quaerit Joachimus Greff an sacras historias carmine redditas, tanquam Comoedias, Christiano populo quovis in loco sacro vel prophano

Der Brief Luthers an Georg Helt hat dort die Unterschrift Georgius Major. Der erstere Brief, an Fürst Georg zu Anhalt gerichtet, ist in der Zwickauer Abschrift datiert vom „Dornstag nach Quasimodogeniti 1543" anstatt vom Dienstag. Es ist wohl wahrscheinlich, daß er Donnerstag, also am 5. April, mithin denselben Tag, als der in derselben Sache von Georg Helt gerichtete Brief geschrieben ist. Zu bemerken ist noch, daß statt Lottereyen bei De Wette: Lotterreymen (wie Cod. Jen.) „Geislin" bei De Wette, welches sinnlos ist, mit der Zwickauer Abschrift „geistlein" zu lesen ist [1]).

Melanchthons Antwort ist gedruckt C. R. V. 86.

Antwort des Hieronymus Noppus [2]).

Vorbemerkung. Hieronymus Noppus war 1519—1537 Lehrer an der Zwickauer Schule, 1537—1543 Rektor der Schule zu Schneeberg, wurde 1543 — nicht 1542, wie Weller, Altes ꝛc. II, 694 will, cf. unten Paul Ebers Brief — in Wittenberg Dr. theol. und bekleidete von 1543—1551 das Amt eines „gubernator et summus inspector Ecclesiae" in Regensburg (cf. De Wette, Luthers Briefe V, 510. 592f.; Seckendorf, Hist. Luth. III, 25. 97); † 1551. — Zwei Originalbriefe von Noppus bewahrt die Zwickauer Ratsschulbibliothek (E. 41. M. 27).

Viro egregia eruditione et pietate praedito D. Georgio Forchemio Magistro domino suo et amico semper colendo.

S. P. D. Grata fuit mihi, ornatissime domine Magister, amice singularis, nunciata tuo nomine per Joachimum nostrum salus, pro qua ego hanc scriptam remitto, quod ideo facere visum est, ut quia hinc discedendum mihi est, animi mei observantiam erga te prius testarer, imo perpetuae

---

audiendas et spectandas liceat proponere. — Judicium contra parrochum in Dessau, qui male de historiis sacris novi et veteris testamenti, sentit carmine poetico positis haud in templo dei licere et vulgo proponendas esse, quod his quinque epistolis sequentibus explanabitur.

1) So auch ed. Altenb. VIII, fol. 1001, wo der Brief aus der Zwickauer Abschrift vom Rektor Christian Daum mitgeteilt ist. Zu dessen Interesse an Luthers Briefen vgl. Zeitschr. für kirchl. Leben und kirchl. Wissenschaft. 1883. Bd. XII, S. 658, Note 4.

2) Das breit Gedruckte ist vom Herausgeber hervorgehoben worden.

ejus futurae testimonium et quasi pignus quoddam istoc post me relinquerem. Nec minus gratum etiam hoc fuit a Joachimo, quod spem mihi fecit, posse fieri, ut antequam abeam, hic conveniamus, quia indefessus ille ardor tuus erga studia te brevi nobis sit redditurus, id certe vel mea causa vehementer optem. Porro autem suo nomine, dum de variis colloquimur, quaestionem mihi Joachimus proposuit, ad quam dum omnino exigit, imo extorquet, ut respondeam, quanquam constanter illum ego ad praeceptores remitterem. Tamen ne morosior in denegando essem, respondi quidem, sed id demum nolui ratum ipse haberet, si etiam tibi viro sacrarum rerum longe doctissimo et peritissimo probaretur. Propterea quoque perscribendam rem existimavi.

Quaerit Joachimus, an sacras historias carmine redditas, tanquam Comoedias Christiano populo quovis in loco sacro vel prophano audiendas et spectandas liceret proponere.

Respondeo, gaudere Paulum, ut quovis modo sive per occasionem sive per veritatem Christus annuncietur, dum modo annuncietur. Christus Evangelium salutis nostrae non verbo tantum, sed et sacramentorum quasi spectaculis quibusdam altius infigere mentibus nostris voluit. Itaque cum non utile solum, sed et necessarium sit, ut adolescentior aetas teneat historiam eorum quae Christus gessit et passus est. Item memorabilium rerum Veteris Testamenti non ita multum referre existimo (quanquam differre non negem) concionando vel canendo, pictura vel actione Comica, juvenili turbae illa instilletur, sic tamen ut ubique adsit veritas, gravitas, reverentia, debitus usus et modus. Absit viceversa figmentorum portenta, levitas et scurrilitas, irreverentia et abusus. Certe res istas omnes priscam ecclesiam in usu habuisse apparet, Conciones, cantiones, picturas, Ceremonias. Et actiones istae comicae quid aliud sunt quam loquentes Ceremoniae et vocalis rerum gestarum repraesentatio, quae altius etiam puerorum pectoribus res consuevit infigere quam simplex narratio. Quod ad

locum attinet pro animo nusquam non sacra tractari licet, domi, in foro, in templo, ubi maxime hoc fieri commodum est. Hanc meam sententiam breviter notatam tuo judicio subjicio, vir doctissime, quodque tuo calculo probabitur id amplecti Joachimus debebit. Pro novo et inaudito, cum caetera omnia cognita vobis isthic existimem, unum hoc scribam, quod in itinere comperi, dum Vitebergam redeo, quod rustici et idiotae alicui contendunt in sacris concionibus tantum nudum verbum Christi et apostolorum proponendum et audiendum esse absque omni enarratione et explicatione ministri. Quid, quaeso, non molitur Sathan hoc postremo et pessimo seculo? Bene vale, vir optime, et pro me et ecclesia Ratisbonensi ad quam me vocatum esse nosti, Deum assidue ora. Vitebergae, pridie Nonas aprilis (4. April) Anno salutis 1 5 4 3.

T [uus]. Hiero. Noppus.

Anmerkung. Es ist für Nopp, den „guten Schulmeister“, wie ihn Luther nennt, ganz charakteristisch, daß er besonders das didaktische Moment in seiner Antwort betont. Wie durch Aufführung Terenzianischer Lustspiele Latein, so, meinte er, solle die Jugend — denn nur sie hat er bei seiner Antwort im Auge — durch biblische Komödien biblische Geschichte lernen — daher die Betonung der veritas! — cf. Die Zwickauer Schulordnung vom Jahre 1523, welche bestimmte, daß Mittwoch Vormittag „eine Komödie aus dem Terentius zur Stärkung des Gedächtnisses und Übung in der Aussprache“ und Sonntag Nachmittag nach der Kirche „in der Schule eine Komödie aus dem Terenz zu Übung in der Geschicklichkeit des Leibes“ aufgeführt würde (Weller, Altes &c. II, 683). — Der bekannte Dichter geistlicher Komödien Paul Rebhun (Perdix) wirkte auch längere Zeit (1531 bis 1538) an der Zwickauer Schule. cf. Weller, l. c. I, 737 ff.

Antwort Paul Ebers.

Pietate, eruditione ac virtute insigni viro M. Georgio Forchemio suo patri carissimo S. D.

Nihil apud nos quidem nunc erat novi, venerande do-

mine Magister, libuit tamen Ludimagistro vestro domino Joachimo Greff redeunti isthuc, literarum aliquid ad te dare, et significare hoc unum, pueros nostros quos mihi commendasti suum officium strenue facere, qui quidem tuum adventum quotidie expectant, quem ego quoque etsi sperare non possum, tamen opto maturari eo etiam citius, quia incertum est quamdiu habituri simus eos quorum causa te si huc migrares scio in Academiam redire. Habebimus brevi hic disputationem Theologicam, in qua suae eruditionis publice specimen exhibebunt doctissimi viri M. Hieronymus Nopus, Ludimagister olim Cigneus, et M. Fridericus Backoffen [1]), nostrae ecclesiae diaconus petituri insignia doctorum Theologiae, quorum ille Ratisbonam est vocatus, ut sit ejus Ecclesiae gubernator et summus inspector, hic vero ab Hamelburgensi Senatu in Franciam est vocatus. Huic te disputatione optarim interesse.

Ludimagistro Joachimo audio molestum esse Parrochum vestrum ob Actionem quandam Germanicam historiae Resurrectionis dominicae. Qua in re miror eius consilium. Nam si reverentia in rerum hujusmodi celebratione digna adhibetur, non video, quomodo reprehendi hic optimus conatus inculcandi imperitis historiarum sacrarum cognitionem facile possit. Te non dubito Joachimi ingenium et industriam amare. Ideo non puto opus esse, ut is tibi a me commendetur. Sed profecto talia ingenia fovenda et provehenda sunt. Me tibi commendo et tuam salutem ac incolumitatem deo aeternae bonitatis patri. Vale. Postridie Nonas Aprilis (6. April) 1543.

Paulus Eberus.

---

1) Vgl. das Fakultätszeugnis bei De Wette, Luthers Briefe V, S. 594 f.

Rezensionen.

1.

Mangold, Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen neu untersucht. Marburg 1884.

Mangolds erneuter Versuch, die judenchristliche Zusammensetzung und Haltung der römischen Gemeinde zu erweisen, bespricht in seinem ersten Abschnitt den ursprünglichen Umfang des Römerbriefs, wobei die Doxologie, Kap. 16, 25—27, als unpaulinisch beseitigt, die Grußliste, Kap. 16, 3—20, als Fragment eines Paulinischen Epheserbriefs ausgeschnitten, im übrigen dagegen in Kap. 15 u. 16 der echte Schluß des Briefs gefunden wird. Der zweite Abschnitt beurteilt, was sich an Aussagen über die Zusammensetzung der Gemeinde in und außer dem Römerbrief findet; hierbei sollen Röm. 7, 1—6 und auch Kap. 1, 6 das römische Judenchristentum bezeugen, die übrigen Nachrichten es wahrscheinlich machen oder doch nicht widerlegen. Der dritte Abschnitt schließt aus dem Zweck des Briefs, der eine Rechtfertigung des Paulinischen Heidenapostolats gegen judenchristliche Beanstandung geben wolle, auf das Judenchristentum seiner Leser.

I.

Wir beginnen mit der Würdigung des letzten Arguments. Vom Heidenapostolat des Paulus wird in der Erörterung der Glaubensgerechtigkeit, Kap. 1, 16 bis Kap. 8, 39, gar nicht, in der Erläuterung der zeitweiligen Verstockung der Judenschaft nur Kap. 11, 13. 14 gesprochen. Mangolds Zweckbestimmung ist somit

37*

eine Supposition, welche den Zweck des Briefs nicht in seinem eignen Inhalt, sondern hinter und außer demselben sucht, und darum ein Fehlgriff. Paulus hat gelegentlich den Korinthern bemerkt: wir schreiben euch nicht anderes, als was ihr lest, 2 Kor. 1, 13, und er hat ein Recht darauf, daß wir diejenigen Zielpunkte, auf die seine Beweisführungen direkt und ausdrücklich hinstreben, als seine wirklichen Zwecke betrachten und ihm nicht Hintergedanken beimessen, die zwar seinen Brief gestalten, dennoch aber unausgesprochen bleiben sollen. Wollte Paulus den Römern sein Apostelrecht beweisen, so hätte er dies so offen wie in Korinth und in Galatien gethan. Der Zweck des Briefs ist nicht Objekt für Hypothesenbildung, sondern bedarf lediglich der Definition, welche die vorliegenden Zielpunkte der Beweisführungen benennt.

Und dies um so mehr, weil dieselben nicht abbrechen, ehe ihr Resultat zur Aussprache gelangt; vielmehr sind sie zu einer Höhe emporgeführt, auf welcher Paulus voll befriedigt stehen bleibt und in welcher auch der Leser ruhen soll. Der Abschnitt Kap. 8, 31—39 bildet nicht nur formal den Abschluß der Erörterung in Kap. 1—8, sondern summiert auch inhaltlich deren Ergebnis und enthüllt eben damit deren Zweck. Um die Leser zu einer Heilsgewißheit emporzuheben, die alle Hemmungen und Einschränkungen überwunden hat, dazu sind jene Kapitel geschrieben. Mit einer analogen Definition ihres Resultats schließt die Besprechung des Geschicks der Judenschaft, Kap. 11, 33—36. Um in der teilweisen Verhärtung Israels mitten in der Wirkung des göttlichen Zorns dennoch Gottes Güte und Weisheit erkennbar zu machen, dazu schrieb Paulus Kap. 9—11. Es liegt auf der Hand, daß beide Zielgedanken nicht zusammenhangslos neben einander stehn, sondern Glieder einer und derselben Absicht sind. Hier und dort handelt es sich um die Darstellung und Begründung der Glaubensstellung in ihrer Völligkeit und Ausschließlichkeit, dort gegenüber dem Gesetz, hier gegenüber dem Fall der Judenschaft.

Indem Mangold alle Beweisführungen des Briefs auf das Recht des Paulinischen Apostolats bezieht, erinnert sein Römerbrief an den Koran: Gott ist groß und Mohammed sein Bote. Analog sagt nach Mangold der Römerbrief: das Evangelium ist

Gottes Kraft, und Paulus ist Apostel. Als der ständige Refrain kehrt in seiner Reproduktion des Briefs der Satz wieder: also ist meine Lehre, meine Praxis richtig, also bin ich Apostel. So soll beispielsweise jene Zusammenfassung der menschlichen Geschichte in ihre Doppelgestalt, wie sie dieselbe durch Adam und durch Christus erhält, Kap. 5, 12—21, in dem Zielgedanken enden: also ist der von mir verkündigte Heilsweg der einzige. Diese Perspektive hat Paulus nach Mangold nicht um ihrer selbst willen den Römern geöffnet, nicht darum, damit sie mit ihm die Obmacht der Gerechtigkeit und des Lebens, wie sie nun in Christo gegeben sind, über die Sünde und den Tod, wie sie von Adam her das Los des Menschen sind, erkennen und bejahn; nein, diese „Philosophie der Geschichte" hat nach Mangold eine persönliche Spitze und als das Zentrum, um das sich der ganze Gedankengang bewegt, erscheint auch an dieser Stelle Paulus und sein Apostelrecht. Oder jene über jede Rücksicht hinweggreifende Bejahung der Freiheit Gottes, die auch den Juden in Gottes Hand legt, wie den Thon in diejenige des Töpfers, daß er ihn zu einem Gefäß der Ehre oder Unehre bereite nach seinem Wohlgefallen, Kap. 9, hat nicht den Zweck, daß alles Rechten mit Gott verstumme und jedermann vorbehaltlos vor Gott sich beuge, nein, das alles ist für Paulus nur Mittel, und der Zweck ist wiederum er selbst und das Recht seiner Missionspraxis. Das ist nicht der historische Paulus; dieser Paulus predigt sich selbst.

Mangold beruft sich auf Kap. 1, 11 u. 12, auf die Absicht, mit der Paulus nach Rom kommen will: damit ich euch etwelche geistliche Gabe mitteile zu eurer Befestigung; das heißt nach Mangold: „um zu bewirken, daß ihr die gesetzesfreie Predigt des Evangeliums willig hört oder wenigstens mit den Heiden zur Einheit einer Gemeinde euch zusammenschließt". Niemand wird den Text und die Glosse des Exegeten für identisch halten. Konnte der Besuch des Paulus eine Gemeinde nur dann stützen und festigen, wenn sie vorerst noch gegen das gesetzesfreie Evangelium protestierte? Hatte Paulus den in die Freiheit getretenen Gemeinden nichts zu ihrer Befestigung zu bieten? Die V. 11 ausgesprochene Erwartung durfte Paulus mit jedem Besuche verbinden auch in

einer Gemeinde, die schon längst im engsten Sinn heidenchristlich und paulinisch war. Er giebt sodann der ersten Formulierung seiner Absicht eine Erläuterung: das heißt jedoch, mit ermutigt zu werden bei euch durch den gemeinsamen Glauben, den euern und den meinen. Mangold interpretiert: „denn wenn die Gemeinde ihre Bedenken gegen die Heidenmission fallen läßt, wird der Apostel daran mit Freuden erkennen, daß der Glaube der Gemeinde an Christus als den ausreichenden und einzigen Mittler des Heils gewachsen ist, und die Gemeinde wird unter derselben Bedingung mit Befriedigung einsehen, daß auch Paulus ein von Christus zu einer speziellen Mission berufener Apostel ist, der den seligmachenden Glauben verkündigt“ — wieder ein quid pro quo, eine Konjektur und zwar eine falsche, weil sie dem Texte widerspricht. Was in V. 11 zur Erläuterung des 12. Verses führt, ist dies, daß jener Paulus in die gebende, die Gemeinde nur in empfangende Stellung setzt, während Paulus den Schein vermeiden will, als datiere er ihr Christentum erst von seinem Besuche und achte ihren jetzigen Glauben gering. Darum hebt er hervor, daß das Empfangen auch auf seiner Seite liegen wird, nicht nur auf der ihrigen, daß auch sie ihm zur *παράκλησις* werden, wie er es ihnen wird. Nach Mangold will sich jedoch Paulus in Rom an einer *πίστις* ermutigen, die er selbst erst dort schaffen müßte, indem er die Gemeinde in neue Bahnen führt. Und doch geht er bereits nach Rom in der Zuversicht, ihr Glaube werde ihn erfrischen, eben der Glaube, den sie haben und den er bei seiner Ankunft in ihnen finden wird. Und wie wird vollends das zweite Glied der Aussage, daß sich die Römer am Glauben des Paulus ermutigen werden, entleert! Dies soll auf die Befriedigung gehen, mit der sie sehen, daß Paulus ein Apostel ist. Heißt denn das *πίστις*? Auch Mangold ist von jener illusorischen Statistik nicht frei, die nach dem kleinen Ausschnitt Paulinischer Rede, den wir übersehen, seinen Sprach- und Begriffsschatz begrenzen will; hier jedoch wäre ein Blick auf den Paulinischen Sprachgebrauch allerdings dienlich gewesen. Wo haben *πίστις* und *πιστεύειν* bei Paulus ein anderes Objekt als Christus und in ihm Gott? Wo spricht Paulus vom Glauben daran, daß er ein Apostel sei? Wenn

sich die Gemeinde am Glauben des Paulus in ihrem eigenen Glauben stärkt, so wird ihr nicht das deutlicher, was Paulus ist, sondern das, was Christus ist und giebt, und nicht des Paulus Apostelrecht, sondern der in Christo ihr verliehene Gerechtigkeits- und Lebensbesitz wird ihr gewiß, kräftig und fest. Warum so einfache Sätze wie Kap. 1, 11 u. 12 mißverstehn? Allerdings an der in ihnen vorliegenden Thatsache, daß Paulus im Blick auf die Nachrichten, die er über Rom hatte — und er besaß solche, vgl. Kap. 14 — mit Freuden auf die Haltung der Gemeinde sah, scheitert die These des Buchs.

Wird aus der Verknüpfung der dogmatischen Ausführung mit der persönlichen Erklärung: ich schäme mich des Evangeliums nicht, gefolgert: diese Scham würde aus den theokratischen Bedenken der Judenchristen gegen sein Heidenapostolat entstehen, so wäre dieser Gedanke berechtigt, wenn Paulus sagte: ich schäme mich meines Apostolats nicht. Allein Evangelium und Apostolat des Paulus sind nicht identische Begriffe. Paulus sagt Kap. 1, 16, daß er sich Christi und dessen, was er als Christi Gabe verkündigt und dem Glaubenden vermittelt, nicht schämt, und eben hierzu soll auch die Gemeinde in Rom ermuntert sein.

Selbstverständlich hat Mangolds Gesichtspunkt ein starkes Wahrheitselement in sich. Aus den Beweisführungen des Briefs folgt das Recht der Paulinischen Lehre und Mission, und Paulus sucht diese Anerkennung auch in Rom. Der Brief hat unverkennbar eine apologetische Tendenz; er ist durchweg ein Selbstbekenntnis, Ausdruck und Rechtfertigung der persönlichen Stellung des Paulus. Aber das Verhältnis zwischen den Faktoren, die den Mann und den Brief gestalten, ist verschoben, und diese Verhältnisbestimmungen sind nicht bedeutungslos. Es ist nicht nebensächlich, ob in das Zentrum der Paulinischen Gedanken Gott und Christus oder Paulus selbst gerückt wird, der Jesu hingegebene Glaube oder die Anerkennung seines Apostolats. Im Römerbrief entfaltet Paulus seine *πίστις Ἰησοῦ*, und die Anerkennung seines Apostolats ist Folge, um die es ihm nicht bange ist, wenn jene in dem vollen Sinne in den Lesern begründet ist, wie sie der Brief ihnen vorhält, und er sucht dieselbe auch nicht um ihrer selbst willen, sondern

weil sie als Mittel der Erkenntnis der in Christo sich offenbarenden Gerechtigkeit Gottes dienstbar wird.

Mit der Bestimmung Mangolds über den Zweck des Briefs modifiziert sich auch sein Schluß auf den Leserkreis. Nach Mangolds Supposition wäre das Bedürfnis, dem der Brief dient, ein singuläres, das sich nur unter speziellen Bedingungen erzeugen konnte; dasselbe würde darum einen Schluß auf die Zusammensetzung der Gemeinde tragen. Anders verhält es sich, wenn der Brief auf die Wurzel- und Grundfunktion alles christlichen Lebens zielt, die in allen Kreisen der Kirche, wie immer sie sich zusammensetzen mochten, gepflegt werden mußte. Darüber ist kein Streit: die Schwierigkeiten und Hemmungen, gegen die Paulus das glaubende Verhalten der Gemeinde durch seinen Brief festigt und vollendet, stammen aus dem Judentum; im ersten Teile sichert er es gegen das Gesetz, im zweiten gegen den Anstoß, der im Unglauben Israels lag. Darum sind auch die Einreden und Bedenken, welche den Dialog des Briefs ergeben, wenn auch nicht ausschließlich, vgl. Kap. 3, 3; 6, 1; 11, 11—32, so doch vorwiegend die jüdischen. Aber diese Beobachtung trägt nicht einmal den Schluß Weizsäckers auf die Anwesenheit jüdischer Agitatoren, noch viel weniger jedoch denjenigen Mangolds auf Judenchristentum der Gemeinde selbst. Denn beide Fragen, sowohl die nach der Bedeutung des Gesetzes als die nach dem Geschick der Judenschaft im Blick auf die ihr gewordene Verheißung Gottes, bestanden für alle Kreise der ersten Christenheit. Dadurch, daß der Heidenchrist zu Israels Gott und zu Mose und den Propheten als den Boten Gottes sich bekannte und Israels Berufung als Gottes Berufung, Israels Verheißung als Gottes Verheißung, Israels Gesetz als Gottes Gesetz bejahte, wurden die Fragen: was bedeutet dieses göttliche Gesetz noch für uns und wie verhält sich der Protest der Juden gegen Jesus zu ihrer Berufung? sehr intensiv auch heidenchristliche, und sie blieben überall relativ ungelöst, wo nicht Paulus aus seiner prinzipiell begründeten Freiheit heraus die Direktion gegeben hat. Die gesetzliche Gestaltung der Frömmigkeit Israels und die Ablehnung Jesu durch die Synagoge lasteten als Druck auf den Gemeinden, als Problem, das man vorerst ungelöst stehen lassen mußte, als Er-

schwerung und Gefährdung des Glaubens, die wohl abgewehrt und kräftig ertragen wurde, aber damit noch nicht mit erkennendem Durchblick beseitigt war. Es bedurfte nicht erst jüdischer Hetzereien, damit sich dieser Druck des Judentums spürbar machte; er entstand aus der gesamten Lage der Kirche, es war ein weltkundiger Konflikt, der im Gange ihrer Geschichte überall zutage trat. Kann man sich denn wirklich darüber verwundern, daß Paulus von einer heidenchristlichen Gemeinde, die ohne ihn entstanden ist, urteilte, es werde ihr Unterweisung über ihre Stellung zum Gesetz und zur Judenschaft nützlich sein? Was er im Römerbrief gab, besaß niemand in der Kirche so wie er, denn das ist das Ergebnis seiner singulären Lebensführung. Man besaß es auch in Rom nicht; wohl aber bestand das Bedürfnis nach prinzipieller, durchgreifender Beantwortung dieser Fragen auch für eine heidenchristliche Gemeinde Roms.

Gewinnt die Darlegung der Glaubensstellung, die Paulus in jenen Fragen einnimmt, eine apologetische Haltung, so erklärt sich dies unmittelbar aus seinem Verhältnis zur Kirche im großen Ganzen. Er schreibt nicht im Bewußtsein, den Lesern noch ein gänzlich unbekannter Mann zu sein. Der Brief enthält keinerlei Personalien, nicht einmal eine Andeutung im Sinn von 1 Kor. 9, 1. Seine Berufung zum Apostel u. dgl. muß er ihnen nicht erst erzählen; sein Ruf drang auch nach Rom, doch nicht nur der Ruf seiner Erfolge, sondern auch derjenige seiner Konflikte, die Bedenken und Besorgnisse, die er gegen sich erregt, vgl. Kap. 3, 8. Darum spricht er sich gleich bei seiner ersten Berührung mit der Gemeinde über seine Glaubensstellung in der Hinsicht aus, in der sie Anstoß giebt. So behält das Wahrheitsmoment in Mangolds Gesichtspunkt auch einer heidenchristlichen Gemeinde gegenüber sein volles Recht. Sehr charakteristisch ist die Erweiterung der Aufschrift, die Weise, wie er sich sofort die Ehre eines Neuerers verbittet, der eine Sonderstellung habe und ein eigenes Christentum verbreite. Nein, sein Evangelium steht schon in der Schrift, es ist die Botschaft vom Davidssohn und auferstandenen Gottessohn, an dem die ganze Gemeinde hängt. Er schreibt sichtlich im Bewußtsein vor einer Form des Urchristentums zu stehen, aber dieses

Urchristentum ertrug, ja mehr, schuf auch ein Heidenchristentum. Mangold wirft freilich den Bericht der Apostelgeschichte über vorpaulinisches Heidenchristentum weg; aber jener Bericht und der Römerbrief reichen einander die Hand.

II.

Der Entscheid der Frage liegt bei den direkten Aussagen des Briefs über die Leser. Mangold stellt Röm. 7, 1—6 voran. Das Recht des Gesetzes, argumentiert dort Paulus, erlischt mit dem Tode, daher hat der Tod Jesu Befreiung vom Gesetze zur Folge, und dies auch für die Leser; sie sind durch ihre glaubende Teilnahme an Jesu Tod vom Gesetz abgelöst und Christo verbunden und in ihm Gott. Hier sind die Leser des Briefs in ihrem vorchristlichen Zustand dem Gesetz und zwar dem in das *γράμμα* der Schrift gefaßten Gesetze unterstellt: also, schließt Mangold, waren es Juden. Dieser Schluß wäre zutreffend, wenn Gesetz und Schrift für Paulus nicht universale Gültigkeit hätten, wenn nicht der Mensch, sondern nur der Jude ihrer Norm unterstellt wäre und darum auch nur der Jude einer Lösung vom Gesetz bedürfte und in Christi Tod empfangen hat. Wo hat Paulus die Argumentation: ihr seid vom Gesetz frei, weil ihr Heiden seid? Das ist ein völlig unpaulinischer Gedanke. Er hat nur den anderen: ihr Heiden seid vom Gesetz frei, weil Christus starb und ihr an ihn glaubt. Nicht der Heide sondern der Glaubende ist vom Gesetze frei. Allerdings lebt und sündigt der Heide *ἀνόμως*, Kap. 2, 12, aber er verdirbt auch *ἀνόμως*, seine *ἀνομία* ist Korruption, Elend, offenbare Verhaftung an Gottes Zorn, ein unleidlicher Zustand für den, der Gott sucht. Tritt der Mensch zu Gott herzu, so steht er vor einer doppelten Offenbarung, dort das Gesetz, hier Christus, und das Dilemma: entweder das Gesetz oder Christus, hat für Paulus schlechthin universale Geltung. Wer den Begriff des göttlichen Gesetzes so ernst faßte, wie ihn Paulus nimmt, der war mit innerer Notwendigkeit über alle Begrenzungen desselben hinweggetrieben zu einer universalen Affirmation desselben. Es konnte nicht von einem jüdischen und einem heidnischen Gesetz Gottes die Rede sein, nicht von einer Schrift, die nur den

Juden und nicht auch den Heiden gegeben wäre. Sie nennt, was gut und Gott wohlgefällig ist, für alle und bestimmt das göttliche Gericht in völliger Selbigkeit für alle. Eben darum fällt Paulus Gewicht darauf, daß der heidnische Zustand nicht in dem Sinn *ἀνομία* ist, daß er keine Berührung und Bekanntschaft mit dem Gesetz in sich hätte, daß sich vielmehr auch ihm das Gesetz erkennbar macht, Kap. 1, 32. 2, 12—16. Darin ist ihm die Gleichstellung des Heiden mit dem Juden begründet, daß ein und dasselbe Gesetz über beiden steht und darum auch ein und dasselbe Gericht über beide ergeht. Wäre Mangolds Schluß richtig, könnte Röm. 7, 1—6 nur dem Juden gesagt sein, so würde sich derselbe auch auf Röm. 7, 7—25 erstrecken; auch hier wäre dann nicht eine allgemein menschliche Erfahrung, sondern nur ein jüdisches Erlebnis beschrieben; er würde überhaupt zu zwei völlig differenten Soteriologien führen, dann ginge auch die *δικαίωσις* in Jesu Tod nur den Juden an, da sie zum *κατάκριμα* des Gesetzes in unlöslicher Beziehung steht, und beides wäre unmöglich, sowohl dies, daß Paulus jedem Heidenchristen das *γράμμα* des Gesetzes eingehändigt hat als Gottes Wort für ihn, als daß er ihm ein und dasselbe Evangelium gab als das erlösende Wort zuerst für den Juden und auch für den Griechen. Für Paulus handelt es sich stets um *πᾶσα σάρξ*, ob vom Gesetz oder vom Glauben die Rede ist. Er war Universalist in seiner Lehre vom Gesetz nicht minder als in seinem Evangelium. Und weil für Paulus das Gesetz universale Geltung hat und die Verhaftung an dasselbe eine allgemein menschliche ist und in Korrespondenz damit die befreiende Wirkung des Todes Jesu alle umfaßt, darum konnte Paulus auch einem Heidenchristen auseinandersetzen, daß er kraft des Todes Jesu dem Gesetze abgestorben sei, so daß dasselbe für ihn zu einem veralteten Zustand, zur *παλαιότης*, geworden ist, und der Schluß Mangolds fällt dahin.

Röm. 1, 6 hält Mangold nur dann für motiviert, wenn die Leser jüdische Männer waren. Nur dann bedürfte es einer ausdrücklichen Erklärung, daß sie Paulus in den Bereich seines Apostolats einrechne, weil sie unter Heiden wohnen. Heidenchristen gegenüber hätte die Aufschrift des Briefs nur lauten

können: Paulus der Heidenapostel und als solcher selbstverständlich zur Wirksamkeit in der gesamten Heidenwelt wie berechtigt so verpflichtet, an die Gemeinde von Rom. Mangold spricht vom Paulinischen Apostolat wie von einer juridisch fixierten Beamtung, die ihn über alle Heidengemeinden gestellt hätte etwa wie einen Bischof über seinen Spengel mit gesetzlich normierter Amtsgewalt. Das ist eine Fiktion. Seine Autorität ruhte im freien Anschluß der Gemeindeglieder an ihn, da er für den Auftrag, den ihm Jesus gegeben hatte, die Anerkennung nur immer neu in den innerlichen, geistigen Eindrücken suchen konnte, die an seinen persönlichen Beziehungen zu den Gemeinden hafteten. Und wenn er nun vor Männern stand, die ihre christliche Stellung nicht ihm verdankten, denen nicht er Autor ihres Glaubens geworden war, zu denen er also noch in keinem Autoritätsverhältnis stand, kann es denn auffällig oder überflüssig sein, wenn er die Beziehungspunkte zwischen ihnen nennt und geltend macht? Es sind deren zwei: einmal gehören sie zu den ἔθνη, zu denen Christus ihn sandte, sodann sind sie von Christus berufne. Beides steht selbstverständlich nicht in konzessivem Verhältnis zu einander, sondern die beiden Eigenschaften der Leser, die ihm sein Interesse an ihnen geben und ihnen ihr Interesse an ihm, sind appositionell neben einander gestellt, zuerst ihre natürliche Stellung, nach der sie zu den Heiden gehören, auf die sich sein Auftrag bezieht, sodann ihre christliche Stellung als berufne Jesu, kraft der sie ein offenes Ohr haben für den ihm gewordenen Beruf und Verständnis für das, was er ihnen sagen will.

In Kap. 11, 13 findet Mangold nur eine Minorität der Gemeinde angeredet, aber die Folgen dieser Erklärung sind fatal, da die Anrede bis an den Schluß des Kapitels allein den Heiden zugewandt bleibt. Die ὑμεῖς Vers 28. 30. 31 sind unbestritten als Heiden charakterisiert, und das läßt auch für ὑμεῖς ἀδελφοί Vers 25 keine andere Beziehung zu. Also der ganze Schlußabschnitt des zweiten Teils, der auch in der Verstockung Israels die Hand der göttlichen Güte zeigt und allein die Prämissen zu jenem Endurteil: „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit Gottes!" in sich hat, während Kap. 9 u. 10 nur die negative Vorbereitung

dazu geben, dieser emporführende Gedankengang, der die lichtvolle Kehrseite bildet zu jenen ersten Abschnitten, die sich wie völlige Zertrümmerung der Hoffnung Israels anlassen, und den im Eingang, Kap. 9, 1 ff., ausgesprochenen Schmerz nur schärfen, während er erst hier mit dem Jubel der Hoffnung sich mischt, gerade dieses für Israel trostreiche Wort soll die jüdischen Männer, die Mehrheit der Gemeinde, ausdrücklich beiseite schieben und nur eine kleine heidnische Minderheit anreden. Paulus soll einer jüdischen Gemeinde das Geheimnis der Errettung des gesamten Israel mitteilen mit der Einleitung: „Euch Juden sage ich dies nicht, nur den wenigen Heiden unter euch sage ich's." Die Thatsache, daß die Erörterung über den Fall Israels mit einer Applikation schließt, die nur den Heiden anredet, ohne daß daneben eine Stelle stände, welche sich auch an die Juden, die Mehrheit der Leser, wendete, zeigt, daß Paulus zu Heiden spricht. Mangolds Majorität der Gemeinde wird hier von Paulus gänzlich ignoriert; warum? weil sie nicht existiert.

Mangold sieht richtig, daß der in δὲ, V. 13, enthaltene Gegensatz andeutet: „Was ich bisher sagte, galt den Juden; was ich jetzt sage, gilt euch Heiden." Die Polemik kehrte bis jetzt ihre Spitze gegen die jüdische Überhebung; ihrer falschen Zuversicht hat Paulus die Freiheit der Wahl und des Zornes Gottes entgegengestellt, ihrem Unglauben seine Schuld vorgehalten, da Gott ihnen die Hilfe so nahe gebracht und so reichlich verkündigt hat, ihnen hat er das doppelseitige Prophetenwort von der Umkehr des Restes auch nach seiner schreckenden Seite vorgeführt. Aber — das ist dieses δέ — auch der Heide bedarf einer Warnung, daß er nicht auch sich überhebe und Israel verachte, daß er nicht meine die Wurzel zu tragen, in die er eingepflanzt ist, daß er nicht nur an sich selbst die Güte Gottes betrachte, sondern auch den Ernst Gottes an denen, die gefallen sind, daß er durch Glauben steht, also mit nichts zu prahlen hat. Das ist das, was die ὑμεῖς in ihrer Eigenschaft als ἔθνη zu bedenken haben. Was führt denn in diesem Gedankengang auf eine Spaltung der Leser in der Anrede? Ist etwa Kap. 9 u. 10 nicht auch zu den ὑμεῖς gesagt, gegen die sich nun im Gegensatz zum vorangehenden Kap. 11, 13 ff.

kehrt? Ihnen zur Lehre und zur Befestigung hat Paulus die falsche Zuversicht der Synagoge zerschlagen, damit sie im Fall Israels keinen Bruch des göttlichen Worts, keine Untreue Gottes, sondern diejenige der Menschen erkennen. So hat er sie gegen das Klagen und Murren Israels gestärkt. Doch nun kehrt er die andere Seite hervor — δέ —, und richtet ihren Blick auf die Versündigung, die ihnen selbst nahe liegt.

Wenn Mangold urteilt, für Heidenchristen wäre es verletzend gewesen, daß Paulus die Bekehrung Israels das letzte Ziel seiner Mission nenne, so übersieht er, daß Paulus durch diese auch Israel dienende Bedeutung seiner Mission sein Amt zu preisen glaubt, Kap. 11, 13. Er hat seine Leser hierin mit ihm eins gedacht. Daß sie den Fall Israels nicht wünschen, sondern mit der gesamten Kirche unter dem Unglauben desselben leiden und seinen eigenen Schmerz, Kap. 9, 1 ff., verstehen und mitfühlen, und es darum als eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit Gottes empfinden werden, daß er durch die Heidenmission hindurch auch Israel berufen wird, das hat er ihnen zugetraut.

Auch der Epilog des Briefs weist nach Mangold überall auf Judenchristentum. Es mögen noch zwei Punkte daraus hervorgehoben sein. Paulus erklärt, überzeugt zu sein, daß die römischen Christen auch ohne ihn mit der ganzen Erkenntnis erfüllt seien, so daß sie selbst einander zu mahnen vermögen, Kap. 15, 14. Wir erhalten also auch hier wie im Prolog eine freudige Wertschätzung des römischen Christentums, die den Gedanken an jüdische Befangenheit ausschließt. Mangold weicht dieser Aussage dadurch aus, daß er die „ganze Erkenntnis“ auf die Fähigkeit bezieht, die Schwachen und Starken einträchtig bei einander zu halten. Aber V. 14 ist Vordersatz zu V. 15, und dieser schaut nicht auf jene spezielle Frage, sondern auf den ganzen Brief zurück, und damit ist auch V. 14 über solche Beschränkung hinausgehoben. Mangold frägt: wozu denn der Brief? Nun, εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς. Schließt denn die Überzeugung, daß wir jemand sich selber überlassen können, weil er die innerlichen Mittel besitzt, seinen Weg selbst zu finden, aus, daß wir ihm, wenn die Gelegenheit sich findet, lehrend und mahnend zur Seite stehen? Oder vermögen etwa nur

die Unwissenden zu lernen? Die πᾶσα ἡ γνῶσις, von der Paulus spricht, machte einen Brief des Apostels so wenig überflüssig als das νουθετεῖν ἀλλήλους; er wurde vielmehr fruchtbar durch sie; bezeugt er doch in seinem gewaltigen Aufbau noch viel lauter als jenes einzelne Wort, daß Paulus auf γνῶσις rechnet in Rom. Wie viel elementarer ist der Galaterbrief!

Mangold setzt konstant voraus, Paulus beabsichtige in Rom den Beginn einer italienischen Mission. Paulus selbst sagt Kap. 15, 24 ausdrücklich das Gegenteil: er komme nicht nach Rom, um dort zu bleiben, sondern um, wenn sein Verlangen nach persönlicher Bekanntschaft befriedigt sei, nach Spanien zu gehen. Damit sie diesen Plan verstehen, führt er ihnen seinen Grundsatz an, nur in völlig heidnischen Gegenden zu missionieren. Das nächste ganz heidnische Land ist Spanien; für Italien liegt die Vertretung der Sache Christi den Römern ob. Diese Eingliederung der Gemeinde in seinen Missionsplan muß Mangold freilich bestreiten, da nach seiner These die Gemeinde der Heidenmission gegnerisch gegenübersteht. Er beruft sich auf Kap. 1, 13 und er mag darin recht haben, daß sich der Absichtssatz V. 13 zu demjenigen V. 11 als Steigerung verhält. Die Gemeinde soll wissen, daß er mit seiner ganzen Aktivität und Energie seinen Besuch bei ihnen für den Missionszweck ausnützen wird. Aber der weite, unbestimmte Ausdruck Kap. 1, 13 erlaubt nicht, die bestimmte Erklärung Kap. 15, 24 — vgl. διαπορευόμενος — zu beseitigen. Kap. 1, 13 empfängt durch Kap. 15, 24 sein Maß.

So dürfte Mangolds Beweisführung freilich dazu beitragen, die Frage nach der Zusammensetzung der ersten römischen Gemeinde klar zu stellen, doch nicht mit dem Resultat, das sie selber zu begründen sucht.

III.

Die Wahrscheinlichkeiten, die Mangold für die ephesinische Adresse von Röm. 16, 3—20 geltend macht, führen zu allerlei Unwahrscheinlichkeiten, auch abgesehen von den sonderbaren Vorgängen im „römischen Gemeindearchiv" (!?). Galater-, Korinther-, Philipper-, Thessalonicherbriefe, alle an eigene Gemeinden des Pau-

lus gerichteten Schreiben haben keine Grußlisten. Warum nicht? weil Paulus da, wo er die ganze Gemeinde kannte, nicht die einzelnen aufzählt, weil er keinen Unterschied machen wollte zwischen solchen, die er grüßte, und solchen, die er nicht grüßte. Eine Grußliste nach Ephesus widerspräche der sonstigen Sitte der Paulinischen Korrespondenz. Gerade das Singuläre derselben weist nach Rom, wo Paulus nur einzelne Glieder der Gemeinde kannte, diese darum mit Namen grüßen konnte, ohne daß darin für die übrigen eine Zurücksetzung lag. Das lobende Wort über Aquila führt direkt von Ephesus weg. Soll das Wort: „Nicht nur ich danke ihnen, sondern alle Gemeinden der Heiden", an diejenige Gemeinde gerichtet sein, die selbst unter diesen Dankenden an erster Stelle stand? Für Rom aber, das außerhalb des Paulinischen Gemeindekreises stand und nicht auch zu jenen *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* gehörte, die Paulus im Auge hat, und woselbst Aquila erst kurze Zeit sich aufhielt, da er nach 1 Kor. 16, 19 nicht vor Paulus Ephesus verlassen hat, hat das Wort sein volles Gewicht. Man achtet die Reisen eines Aquila, Epänet u. s. f. für unwahrscheinlich, aber man vergißt, daß für diese Männer weder die Geschäfts- noch die Bequemlichkeitsinteressen das regierende Motiv des Lebens waren. Aquila zog gleichzeitig mit Paulus von Korinth nach Ephesus; nun hatte dieser Ephesus definitiv verlassen und strebte nach Rom. Was liegt für eine Unwahrscheinlichkeit darin, daß auch Aquila dorthin zurückkehrte? Wie, wenn er es direkt im Blick auf die sehr wesentliche Unterstützung that, die er Paulus als dessen *ὁμότεχνος* leistete? Die Grüße von allen Gemeinden, Kap. 16, haben wohl von Korinth nach Rom, nicht aber von Rom aus nach Ephesus Sinn und Wahrheit. In Rom war Paulus schon lange von seinen Gemeinden getrennt, in Korinth hatte er während der letzten Monate eine größere Zahl derselben gesehen, und zwar während er sich bereits mit den römischen Plänen trug, Apg. 19, 21. Diese bewegten natürlich das Interesse seiner Gemeinden lebhaft, und er konnte mit allem Grunde sagen: sie grüßen euch alle. Und wenn sich nun an diesen Überblick über seine Gemeinden, an diese Rückschau auf seine letzte Gegenwart bei ihnen die Warnung vor den Ruhe-

störern anschließt, ist dies psychologisch unbegreiflich? in Korinth im Frühling 58? Oder war man etwa in Rom vor ihnen sicherer als in Korinth und Ephesus? Der Begründungssatz: „Denn euer Gehorsam kam zu allen", ist eine Parallele zu Kap. 1, 8 und setzt voraus, daß auch der Warnende auf Grund von dem schreibt, was „zu ihm kam". Es kam aber ihr Gehorsam nicht nur zu ihm, sondern zu allen, und gerade ihr guter Ruf könnte auch üble Gäste zu ihnen ziehen, weshalb er warnt. Auch das *ἄκακος* paßt besser nach Rom als nach Ephesus, wo man einen beträchtlichen Teil der Paulinischen Kämpfe miterlebt hatte, und schwerlich mehr so arglos war. Man hatte dort schon mancherlei erfahren und gehört, jedenfalls mehr als in Rom. Mangold dekretiert, unmöglich könne Paulus so viel über Rom wissen, um den Eindruck zu haben, sie könnten dort vorsichtiger sein. Und doch wie leicht ließen sich dergleichen Beobachtungen auch in der Ferne machen. Gesetzt, ein einziges zweifelhaftes Subjekt sei etwa von Kleinasien aus nach Rom gezogen und Paulus höre, dasselbe sei in die dortige Gemeinde aufgenommen und spiele eine gewisse Rolle in ihr, so wären die nötigen Voraussetzungen zu diesem: „Ich wünsche aber, daß ihr weise seid", gegeben. Solche *ἀκακία* entspricht den Anfängen eines Gemeindelebens. Es war jedenfalls in Rom ein aufs bunteste gemischter Kreis: Palästinenser und Diasporajuden und *Ἕλληνες* von allen Sorten, Orientalen, Griechen, Römer; man nahm auf, wer sich zu Christo bekannte. Nun wohl: *ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω, θέλω δέ* 2c.

Die Exegese der Doxologie, Kap. 16, 25—27, auf Grund deren sie Mangold als unpaulinisch ablehnt, ist mehrfach fragwürdig. Er beanstandet die Zusammenstellung des Paulinischen Evangeliums mit der von anderen Sendboten überbrachten Verkündigung von Christo; doch wo spricht der Text von anderen Sendboten? Wieder eine jener Künsteleien mit den Genitiven, die der Auslegung des Römerbriefs so vielfach schadeten. „Mein Evangelium und Jesu Christi Verkündigung": was nötigt den Parallelismus dieser Genitive zu zerstören? Nichts, als etwa die Voraussetzung, Paulus habe sich um Jesu Wort nichts gekümmert und ignoriert, daß die Gemeinde Herrenworte besaß. Schon ein

Blick auf 1 Kor. 15, 1—8 zeigt, wie unvorsichtig diese Behauptung ist. Die Doxologie überschaut den Reichtum an Mitteln zur Erleuchtung und Stärkung, die der Gemeinde von Gott gegeben sind, und zwar mit vordringender Bewegung des Gedankens, die den geistigen Besitz der Gemeinde immer tiefer in seiner Wurzel faßt. Das, worauf der Blick zunächst fällt, ist τὸ εὐαγγέλιόν μου; doch dies ist nicht der Anfang der Gemeinde. Jesus selbst hat geredet und als Herold Gottes ein κήρυγμα in die Welt hineingestellt, das die Gemeinde besitzt und das sie trägt. Beides ist von einander unterschieden und doch ein innerlich paralleles, einiges und darum unter die Rektion derselben Präposition gestellt. Sodann findet Mangold den Gegensatz zwischen dem durch die Erscheinung Jesu herbeigeführten νῦν und den χρόνοι αἰώνιοι unklar. Er stößt sich lediglich am jüdischen Charakter des Sprachgebrauchs, der αἰώνιος als Äquivalent von עוֹלָם im Bewußtsein hat und dem darum die χρόνοι αἰώνιοι nichts mit „ewigen Zeiten" zu schaffen haben. Verschwiegen wurde das Geheimnis Gottes natürlich nicht in der Ewigkeit, sondern innerhalb der Geschichte, als es Menschen gab, die es hören konnten, wie es jetzt den Menschen durch Jesu κήρυγμα und des Apostels Evangelium verkündigt ist, die es aber nicht gehört haben, bis das νῦν anbrach, und jene lange unübersehbare Vergangenheit bis zu Jesu Erscheinung hin wird völlig korrekt durch χρόνοι αἰώνιοι benannt. Weiter verwirft Mangold die Bezeichnung der prophetischen Schriften als deutendes Mittel für das in Christo φανερόν gewordene Geheimnis Gottes, da Paulus vielmehr durch sein Evangelium die Schrift deute, sofern es die vorbereitenden Wahrheitselemente derselben zusammenfasse. Wozu las man aber in den Paulinischen Gemeinden die Bibel? um „vorbereitende Wahrheitselemente" in ihr zu suchen? Nein, um Christus, sein Werk und den Gang seines Reichs durch sie zu verstehen. Der Gedanke, an dem sich Mangold stößt, beherrscht den ganzen Schriftgebrauch der Gemeinde und des Apostels, der auf der Überzeugung beruht, daß am Schlußwort die Ereignisse und Wirkungen des Lebens Jesu hell und verständlich werden. Auf die neue Ausdehnung der Wirksamkeit der Schrift, die nun durch die Heidenwelt läuft

und das Geheimnis Gottes ihr deutet, weist die Doxologie. Soll das unpaulinisch sein? sollen zwar wir uns über jeden Fortschritt in der Bibelverbreitung freuen, und Paulus es nicht zu den großen Erfahrungen seines Lebens rechnen, die ihn zur Anbetung stimmen, daß nun die Bibel über die Grenzen Israels hinausgedrungen ist in die Heidenwelt hinein? Die Ideenassociation zum vorangehenden ist sehr natürlich. Er sah zurück auf die lange Zeit, wo die Väter auf das Geheimnis Gottes warteten, aber es nicht sahen noch hörten. Allerdings die prophetischen Schriften waren da; doch für sie kam erst jetzt die Stunde ihrer vollen Wirkung, nun sind sie hell und licht geworden, und machen nun auch das Geheimnis Gottes allen hell. So treten auch sie ein in die Reihe der die Gemeinde tragenden und stützenden Faktoren. In der Rückbeziehung des Satzglieds auf die vorangehende Zeit des Schweigens liegt zugleich der Gedanke, den Mangold vermißt. Allerdings wird die Prophetie erst am Ereignis hell; sie allein löst das Geheimnis Gottes nicht, sondern nur an der That Gottes wird dasselbe *φανερόν*. Nun aber hilft auch die prophetische Schrift zum *γνωρίζειν* des göttlichen Werkes mit; sie schließt es der Wahrnehmung und dem Verständnis auf. Aus der Inkorrektheit der Struktur sollte man nicht gegen die Echtheit der Doxologie argumentieren. Eine Abfassung derselben durch einen dritten aus dem Gesichtspunkte des Paulus heraus bringt so viel Reflexion in die Sache, daß gerade unter dieser Voraussetzung ein Abbrechen der Struktur auffällig wird, während dasselbe überaus erklärlich ist, wenn sie unmittelbar einem von reichen Empfindungen und lebendiger Kontemplation erfüllten Gebetsakt entspringt. Daß die Häufung der Glieder V. 26 die Inkorrektheit veranlaßt hätten, ließe sich nur dann hören, wenn der Lobpreis sich unmittelbar an sie anschlösse. Nun nimmt aber *μόνῳ σοφῷ θεῷ* die ursprüngliche Struktur noch völlig korrekt wieder auf und die Störung kann erst hinter demselben eintreten; sie scheint mir durch *διὰ Χριστοῦ* veranlaßt zu sein, das einen stillen Verbalgedanken bei sich hat. Dem Rückblick auf diesen Gang der Dinge, auf die lange Zeit des Schweigens, der nun die Offenbarung des göttlichen Willens folgte, und die Fassung desselben ins Wort, zuerst in Jesu

Mund und sodann in seiner eigenen Sendung und durch die Schrift, worauf die Gemeinde sich erbaut, tritt Jesus hervor als der, durch den sich Gott als der einzig weise erwiesen und bethätigt hat. Aber nun konnte er nicht fortfahren: ἡ δόξα, denn nicht daß durch Christus das Lob Gott zufließt, sondern daß durch Christus die Weisheit Gottes hervorgetreten ist, wollte er sagen. So schloß er nun, weil das erste Glied durch die bei ihm verweilende Kontemplation nicht sprachlich aber innerlich das Gewicht eines vollen Satzes erhalten hat, den Lobpreis relativisch an dasselbe an.

Wollen wir aus den Paulinischen Briefen historische Schlüsse auf Stand und Gang der ersten Gemeinde ziehen, so müssen wir vor allem Paulinisch denken lernen. Wir werden aus den Angaben derselben keine Geschichte gewinnen, sondern lediglich Fehlschlüsse aufbauen, so lange uns die neutestamentliche Theologie verdunkelt ist und die zentralen Gesichtspunkte des Paulus uns verschoben sind.

Bern. Lic. **Schlatter.**

Der Verein für pommersche Geschichte und Altertumskunde beabsichtigt, den Briefwechsel und kleinere Schriften Bugenhagens durch Unterzeichneten gesammelt herauszugeben. Zur Förderung dieses Unternehmens bitte ich alle diejenigen, welche etwa bisher noch nicht veröffentlichte, den D. Pommer betreffende Schriftstücke, insbesondere Briefe von ihm und an ihn, nachzuweisen vermögen, mich gefälligst davon benachrichtigen zu wollen.

Weitenhagen bei Greifswald.

Lic. **Vogt**, ev. Pfarrer.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1886, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Abhandlungen.

1.

Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier.

Von

Gymnasialdirektor Dr. Henke in Barmen.

I.

Die Frage der Sonntagsfeier ist eine der für die Praxis des kirchlichen wie des sozialen Leben wichtigsten Fragen. Seit Jahrzehnten ist von den verschiedensten Seiten her über dieselbe verhandelt worden. Volksversammlungen haben das Recht des Arbeiters auf Sonntagsruhe betont. Von Synoden, Pastoralkonferenzen, einzelnen Geistlichen und kirchlich gesinnten Laien ist vielfach auf Sonntagsheiligung gedrungen. Im Zusammenhange mit den sozialen Reformbestrebungen ist im deutschen Reichstage in den letzten Jahren fast in jeder Session über die Sonntagsruhe verhandelt worden und von evangelischer wie römischer Seite hat man die „Lehre von der göttlichen Einsetzung des Sonntags" als zwingenden Grund für die Verpflichtung gesetzlicher Regelung seitens des christlichen Staates geltend gemacht. Die Tagespresse hat sich der Frage bemächtigt und, soweit sie in besonderem Sinne „christlich" und „kirchlich" zu sein behauptet, ohne weiteres jene im Reichstage vorgebrachte Begründung für gesetzliches Vorgehen sich angeeignet, ja als über jeden Zweifel erhaben hingestellt. Auch die von Jahr zu Jahr mehr und mehr anschwellende Broschürenlitteratur bewegt sich, besonders sofern sie praktisch erbaulich oder agi-

tatorisch wirken will, fast allein in jenen Bahnen. Und doch muß jeden ernsten Christen in der deutsch-evangelischen Kirche, der die Bekenntnisse und insbesondere den „Augapfel“ der evangelischen Christenheit in Deutschland, die Augsburger Konfession, ehrt und noch heute ernstester Beachtung für würdig hält, vielleicht gar sie in dem Maße für verpflichtend erklärt, daß, bis die Kirche neue Bekenntnisse sich gebe, eine Abweichung von ihnen in der Lehre nicht gestattet sei, die gegenteilige Lehre der Augsburger Konfession im 28. Artikel, die entschiedener und deutlicher garnicht gedacht werden kann, bedenklich machen. Dem, der alle jene Reden, Artikel und Broschüren liest, entgeht denn auch nicht, daß dieselben über das, was in den Kirchen deutscher und schweizerischer Reformation über die Sonntagsfrage gelehrt worden, zum größten Teile tiefes Stillschweigen beobachten und daß sie die Waffen für ihre Lehrmeinungen aus der Fremde holen. Kritiklos nimmt man die Praxis der Sonntagsfeier und die lehrmäßige Begründung derselben als die rechten hin, wie sie in Holland, England, Amerika und besonders Schottland sich eingebürgert haben und fragt nicht, ob jene Art der Feier wie ihre lehrmäßige Rechtfertigung nicht vielleicht Ausfluß jenes Judaismus sind, den Christi größter Apostel einst siegreich bekämpft hat.

Zwei Anschauungen stehen hinsichtlich der Lehre von der Sonntagsfeier einander entgegen:

1) Der christliche Sonntag ist die Fortsetzung des alttestamentlichen Sabbats, ist wie dieser von Gott eingesetzt, und die auf den Sabbat bezüglichen Vorschriften finden auch auf ihn entsprechende Anwendung.
2) Der Sabbat ist als alttestamentliches Zeremonialgesetz aufgehoben, das dritte Gebot des Dekalogs hat in seiner alttestamentlichen Form und Fassung nichts uns Christen Verpflichtendes, der Sonntag ist eine menschliche, um der kirchlichen Ordnung (1 Kor. 14, 40) willen geschaffene Einrichtung.

Die folgenden Blätter werden erweisen, daß die letztere Lehre stets die der christlichen Kirche in Zeiten gewesen ist, wo sie in reinerer Gestalt uns entgegentritt, daß dagegen die erstere stets eine

Folge von judaisierender Lebensgestaltung und dogmatischer Verirrung und Verwirrung gewesen und in Zeiten aufgetreten ist, da die Kirche in tiefem Verfalle liegt oder ihm entgegen geht. Sie werden, insbesondere an der Hand der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts für die deutsch-evangelische Kirche darthun, daß die echte, der evangelischen Freiheit entsprechende Lehre nie Kirche und Staat gehindert hat, eine ernste und würdige Sonntagsfeier anzuordnen.

II.

Spuren der Sonntagsfeier im Neuen Testament. Die ersten Christen, allesamt Judenchristen, beobachteten die israelitische Gottesdienstordnung (Apg. 2, 1 ff.; 3, 1 ff.) und hielten daneben ihre christliche Feier täglich durch Liebesmahl und Abendmahl (Apg. 2, 42. 46). Einer Auszeichnung des ersten Wochentages begegnen wir erst bei paulinischen (heidenchristlichen) Gemeinden. Gerade der Apostel, welcher mit aller Entschiedenheit die ganze Festordnung des Alten Testamentes und auch den Sabbat dem Vergänglichen des Gesetzes, den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, den elementaren Religionsbildungen zugerechnet hat (Röm. 14, 5. Kol. 2, 16. Gal. 4, 9. 10, vgl. dazu Hengstenberg, Der Tag des Herrn, S. 5, 83 ff.; Haupt, Der Sonntag und die Bibel, S. 18 f.) hat die Auszeichnung des ersten Wochentages neben dem Sabbat in seinen Gemeinden gutgeheißen. Als er auf seiner letzten Reise nach Jerusalem nach Troas kam (Apg. 20, 7), blieb er daselbst sieben Tage und *ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*, als die Gemeinde zusammenkam, das Brot zu brechen, redete er zu ihr, da er am folgenden Tage abzureisen gedachte. Die *μία τῶν σαββάτων*, אחד בשבת, ist der erste Wochentag, unser Sonntag (vgl. Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1 und Lightfoot, Horae hebraicae ad Matth. (in den Opp. omnia II, 389), wonach Luthers Übersetzung („auf einen Sabbat") zu bessern ist. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Paulus, um mit der Gemeinde zu reden, den Tag der regelmäßigen Versammlung wählte. Muß man hier aber auch mit Meyer (vgl. dessen Kommentar z. d. St.) zugeben, daß die Feier nur zufällig auf den Tag fallen

konnte, weil der Apostel am folgenden abreisen wollte, so ist doch 1 Kor. 16, 2 völlig deutlich: „An jedem Sonntag (*κατὰ μίαν σαββάτων*) sammle jeder für sich, aufhäufend, was ihm gut dünkt.“ An jedem Sonntag soll bis zu des Apostels Ankunft eine Sammlung für Jerusalems Arme stattfinden. Das konnte Paulus nur vorschreiben, wenn der Sonntag schon sonst durch Zusammenkünfte ausgezeichnet war. An beiden Stellen hat der erste Wochentag noch keinen ihn auszeichnenden Namen. Diesen (*κυριακὴ ἡμέρα*, Tag des Herrn) finden wir Apokal. 1, 10, wo Johannes erzählt, daß an diesem Tage ihm die Offenbarung geworden sei.

Es ist eine unbestrittene Thatsache, daß die Auferstehung Christi der allein zureichende Erklärungsgrund für die Entstehung der christlichen Kirche ist. Auch diejenigen, welche die Auferstehung als geschichtliche Thatsache nicht anerkennen, geben zu, daß wenigstens die felsenfeste Überzeugung von der Wirklichkeit derselben bei den Aposteln vorhanden war, da sonst ihr Wirken und die Entstehung der Kirche unerklärt dastehen würden (vgl. Baur, Kirchengeschichte I, S. 39 ff.). Daher prägte denn auch die Erinnerung des Auferstehungstages sich so unauslöschlich ein in der Jünger Herzen, daß sie und die ersten Christen jedesmal, wenn der Tag wiederkehrte, zusammen kamen, beteten, das heilige Abendmahl genossen. Sie kamen zusammen, wie dankbare Kinder alljährlich des Todestages der Eltern gedenken und, wenn möglich, an deren Grabe sich zusammenfinden. Von einem Gesetze der Sonntagsfeier aber, von einer Übertragung des Sabbats auf den Sonntag, von einem Sonntag, der nicht bloß Kultustag, sondern auch Ruhetag gewesen wäre, von einem Gebote Christi oder der Apostel, ihn zu feiern, ist auch nicht die geringste Spur vorhanden. Gelegenheit, eine solche Verordnung zu erlassen, hätten die Apostel wohl am ersten auf dem sogen. Apostelkonzil gehabt. Aber ob man gleich die Heidenchristen vorläufig noch an das Verbot des Essens von Blut, Götzenopferfleisch und Ersticktem band, um den innigen Verkehr von Judenchristen und Heidenchristen in derselben Gemeinde nicht unmöglich zu machen, Sabbat oder Sonntag zu beobachten, schrieb man ihnen nicht in gleicher Weise vor.

III.

Von der Apostel Tagen bis auf Konstantin den Gr. Nach **Plinius**[1]) hatten die Christen die Gewohnheit, „an einem bestimmten Tage“ zusammenzukommen und ihre Gottesdienste zu feiern. Durch solchen Gottesdienst aber, wie Plinius ihn schildert, war der Sonntag keineswegs vor dem Sabbat ausgezeichnet. Auch am Sabbat kam man, nach **Athanasius**[2]), zusammen, den anzubeten, der des Sabbats Herr sei, an beiden Tagen ward das Abendmahl ausgeteilt, wie wir von **Timotheus Alexandrinus**[3]) wissen, an beiden fand dieselbe Schriftverlesung statt, wie **Cassian**[4]) berichtet. Dasselbe schreibt 360 das **Konzil von Laodicea**[5]) vor und gestattet in der Quadragesimalzeit das Kommunizieren und die Erinnerung an die Märtyrer am Sabbat **und** Sonntag[6]). Diese doppelte gottesdienstliche Feier, die aus judenchristlichen Kreisen stammende am Sabbat als an dem durch uralte Gewohnheit eingebürgerten Kultustage und die aus heidenchristlichen Kreisen stammende am Sonntag, den man um der Auferstehung Christi willen hoch hielt, findet sich bei den im 4. Jahrhundert bekehrten Abessiniern noch heute (vgl. **Gerhard Rohlfs** in „Petermanns geogr. Mitteilungen“ [1868], Heft 9, S. 314).

---

[1]) lib. X, ep. 97: „Sunt soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere invicem.“

[2]) Hom. de sem.: *ἐν ἡμέρᾳ σαββάτου συνήχθημεν οὐ νοσοῦντες ἰουδαισμὸν . . . . παραγεγόναμεν δὲ σαββάτῳ τὸν κύριον τοῦ σαββάτου Ἰησοῦν προσκυνήσοντες.*

[3]) Epist. can. 13: *ἐξ ἀνάγκης τὸ σάββατον καὶ τὴν κυριακὴν ἀπέχεσθαι δεῖ διὰ τὸ ἐν αὐταῖς τὴν πνευματικὴν θυσίαν ἀναφέρεσθαι τῷ κυρίῳ.*

[4]) Instit. II, c. 6: „In die vero sabbathi vel dominico utrasque lectiones de novo recitant testamento i. e. unam de apostolo . . . . et aliam de evangelio.“

[5]) Can. 16: *περὶ τοῦ ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μετὰ ἑτέρων γραφῶν ἀναγινώσκεσθαι.*

[6]) Can. 49: *ὅτι οὐ δεῖ τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον.* — Can. 51: *ὅτι οὐ δεῖ ἐν τεσσαρακοστῇ μαρτύρων γενέθλιον ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ τῶν ἁγίων μαρτύρων μνείαν ποιεῖν ἐν τοῖς σαββάτοις καὶ κυριακαῖς.*

Von den apostolischen Vätern handelt zunächst Barnabas ziemlich ausführlich vom Sabbat und Sonntag. Im 15. Kapitel (vgl. Patres app. ed. Gebhardt, Harnack, Jahn, Fasc. I, Pars 2, p. 65—67 mit den Anm.) folgert er aus Ps. 90, 4, daß die 6 Tage Gen. 2, 2 sechs Jahrtausende bedeuten. Nach Verfluß derselben werde Christus nach Niederwerfung des Antichrists ein siebentes Jahrtausend herrschen und das sei der Gen. 2 gemeinte Ruhetag, denn vor Niederwerfung der Sünde und seiner Feinde könne von einer Ruhe Gottes nicht die Rede sein [1]). Daher können nicht einmal wir Christen, geschweige denn die Juden, den rechten Sabbat feiern, da wir noch immer im *καιρὸς τοῦ ἀνόμου* leben. Nach jenem siebenten Jahrtausend aber beginne der achte Tag, das ewige Gottesreich, der Anfang einer neuen Welt (*ἄλλου κόσμου ἀρχή*) und „deshalb feiern wir Christen den achten Tag zur Freude“ [2]). Barnabas ist also der Sonntag ein Freudentag, an dem die Christenheit ihrer Zuversicht auf das dereinstige Leben im ewigen Gottesreiche Ausdruck giebt. „Diem solis laetitiae indulgemus“, sagt dem entsprechend Tertullian Apol. 16.

Auch Ignatius, der im Briefe an die Magnesier [3]) die Sonntagsfeier erwähnt, bringt sie ausdrücklich in Gegensatz zu judaistischem Sabbatisieren, ist aber weit davon entfernt, den Sonntag etwa als Fortsetzung des Sabbats ansehen zu wollen, da er es

---

1) „*Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ*“ *τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.*

2) *Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.*

3) C. IX. *Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ .... πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ.* Die auch von mir (Henke, Beiträge zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier [Stendal 1873], S. 7) früher vertretene Ansicht, daß hier garnicht vom Sonntag die Rede sei, ist, da das *ζωὴν* hinter *κυριακὴν* sich nur in einer Handschrift findet, nicht haltbar. Vgl. Patr. app. opera ed. Gebhardt rc. die Anm. von Zahn zu der Stelle.

vielmehr den Judenchristen zum Ruhme anrechnet, daß sie Christen geworden, die Beobachtung des Zeremonialgesetzes und damit des Sabbats aufgegeben haben.

Sehr eingehend und ganz unmißverständlich spricht Justin der Märtyrer im „Dial. cum Tryph." sich über Sabbat und Sonntag aus. Der Jude Tryphon tadelt an den Christen, daß sie weder durch Feste noch Sabbate noch Beschneidung von den Heiden sich unterscheiden. Das sei ein schlechtes Zeichen für die von ihnen behauptete Frömmigkeit. Dem gegenüber fällt es Justin garnicht ein, den Sonntag als neuen Sabbat hinzustellen, vielmehr behauptet er die Abschaffung des ganzen mosaischen Gesetzes (Kap. 10. 11). Das neue Gesetz der Christen gebiete diesen, alle Tage Sabbat zu halten, die Juden meinten mit einem Tage Müßiggang fromm zu sein. Den Sabbat feire man recht, wenn man aufhöre, ein Meineidiger, ein Dieb, ein Ehebrecher zu sein [1]). In Kap. 18 u. 19 führt er aus, daß der Sabbat lediglich ein auf die besonderen Verhältnisse Israels berechneter und darum nicht ein ewiges, sondern veränderliches Gesetz gewesen sei, das das rohe Volk immer aufs neue an Gott habe erinnern sollen. Auch gehe (Kap. 23) der zeitliche Charakter des Sabbatgesetzes daraus hervor, daß der Sabbat nicht von Anfang an dem Menschengeschlechte, sondern erst in der Wüste den Juden gegeben sei. Wenn vor Abraham keine Beschneidung und vor Moses keine Sabbatfeier notwendig war, so bedürfen wir derselben auch jetzt nicht, nachdem der Sohn Gottes von der Jungfrau aus dem Geschlechte Abrahams geboren worden.

Ebenso erklären sich Irenäus (c. haer. IV, 30) und Tertullian ausführlich gegen die ewige Verbindlichkeit des Sabbatgebotes. Letzterer weist (c. Judaeos c. 4) nach, daß Adam, Abel, Henoch, Noah, Abram, Melchisedek nichts von einem Sabbat gewußt haben. Sei das Sabbatgesetz, wie die Juden zugestehen, erst durch Moses gegeben, so stehe damit auch fest, daß es kein

---

[1]) cap. 12: *σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε.* Das *ἀργεῖν* ist hier ohne Zweifel in tadelndem Sinne gesagt.

ewiges, noch geistiges, sondern ein zeitliches gewesen, das dereinst aufhören sollte.

Zur Freude (*εἰς εὐφροσύνην* nach Barnabas rc.) feierten die alten Christen den Sonntag. Darum unterließen sie es, so viel wie möglich, am Sonntag zu arbeiten, ebenso die Kniee zu beugen und zu fasten.

Was die Unterlassung der Arbeit betrifft, so war man so weit davon entfernt, sie als um irgend eines Gebotes willen für notwendig zu halten, daß man vielmehr ängstlich um die christliche Freiheit in diesem Punkte besorgt war und scharf dem Judaisieren entgegentrat. Nach den apostolischen Konstitutionen[1]) mögen Sklaven am Sabbat und Sonntag nicht arbeiten, um dem Gottesdienst beiwohnen zu können. Tertullian[2]) rechtfertigt die Aufschiebung aller Geschäfte am Sonntag nicht mit dem Sabbatgebot, sondern damit, daß man die Gedanken nicht von Gott solle abziehen lassen und so dem Fürsten der Welt Raum gebe. Das Konzil von Laodicea 363[3]) warnt geradezu vor dem Judaismus, der am Sabbat keine Arbeit gestatten will und giebt denen, die einen Tag über die Arbeit aussetzen können, den guten Rat, den Sonntag dem Sabbat vorzuziehen. Dazu bemerkt Balsamon, ein späterer Kirchenrechtslehrer (bei Hengstenberg, Tag des Herrn, S. 103): „Unsere Väter verordneten das Nichtarbeiten am Sonntage nicht als ein unverletzliches Gebot, sondern sie setzten hinzu: wenn die Gläubigen es anders vermögen. Denn wenn jemand aus Armut oder einer andern Not auch am Sonntag arbeitet, so soll ein solches ohne Verantwortung sein." Noch im Jahre 538 verwarf das dritte Konzil von Orleans[4]) es

---

[1]) VIII, 33: *σάββατον καὶ κυριακὴν σχολαζέτωσαν* (scil. *δοῦλοι*) *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας.*

[2]) de oratore c. 23: „die dominico non ab isto tantum (a genuflectendo), sed omni anxietatis habitu et officio carere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus."

[3]) Can. 29: *Οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας, εἴγε δύναιντο, σχολάζειν ὡς χριστιανοί.*

[4]) Can. 28: „Quia persuasum est populis die dominico cum caballis

als Judaismus, wenn man am Sonntag nicht fahren, reiten, kochen, sich und sein Haus schmücken wolle. Nur der Feldarbeit möge man sich enthalten, damit Bauern und Sklaven den Gottesdienst besuchen könnten.

Daß man am Sonntag stehend betete und nicht fastete, hatte ebenfalls seinen Grund darin, daß man den Auferstehungstag des Herrn als einen Tag der Freude und des Triumphes angesehen wissen wollte. Die apostolischen Konstitutionen[1]) und Petrus Alexandrinus[2]) geben diesen Grund ausdrücklich an. Ebenso wird die Sitte von Tertullian[3]) erwähnt, und Irenäus[4]) führt sie auf die apostolische Zeit zurück. Das Konzil von Nicäa[5]) fand die Sitte keineswegs als eine allgemeine vor, führte sie aber um der kirchlichen Gleichförmigkeit und Ordnung willen allgemein ein. Trotzdem zweifelte noch Augustin daran, ob sie überall beobachtet werde[6]).

---

et bobus et vehiculis itinerare non debere neque ullam rem ad victum praeparare vel ad nitorem domus vel hominis pertinentem ullatenus exercere, quae res cum ad judaicam magis quam ad observantiam christianam pertinere probatur, id statuimus: die dominico, quod ante fieri licuit, licere. De opere tamen rurali . . . . . censuimus abstinendum, quo facilius ad ecclesiam venientes orationis gratia vacent."

[1]) II, 59: *ἐν ᾗ καὶ τρὶς εὐχὰς ἑστῶτες ἐπιτελοῦμεν μνήμης χάριν τοῦ διὰ τριῶν ἀναστάντος ἡμέρων.*

[2]) Cap. 15: *Κυριακὴν δὲ χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδὲ γόνατα κλίνειν παρειλήφομεν.*

[3]) De cor. mil. 3: „Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare."

[4]) Fragm. de Paschate: *τὸ δὲ ἐν κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ, σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως . . . . ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχήν.*

[5]) „Ideo sancti doctores ecclesiae decreverunt omnem gloriam judaici sabbathismi in diem dominicam transferre, ut quod ipsi in figura, nos celebraremus in veritate. Observemus ergo diem dominicam et sanctificemus illam sicut antiquis praeceptum est de sabbatho docente legislatore: a vespera usque ad vesperam celebrabitis sabbatha vestra."

[6]) Ep. 119 ad Jan. cap. 17: „Ut autem stantes in illis diebus et omnibus dominicis oremus, utrum ubique servetur, ignoro."

IV.

Von Konstantin dem Großen bis auf Gregor den Großen. Die Augsburger Konfession erklärt sich im 28. Artikel nicht bloß gegen den Judaismus in der Lehre vom Sonntag, sie wendet sich auch mit großer Entschiedenheit gegen eine judaisierende Sonntagspraxis, die sie für einen Fallstrick des Gewissens erklärt. Die Geschichte giebt ihr Recht und erfüllt uns aufs neue mit Bewunderung vor dem klaren und tiefen Blick der Reformatoren. Denn wie auch sonst nicht selten eine falsche Devotion, eine von der Norm des Wortes Gottes gelöste, zuchtlose Festpraxis die Grundlage für eine Verirrung in der Lehre abgegeben hat, so ist es auch hinsichtlich der Lehre von der Sonntagsfeier der Fall gewesen. Wir haben gesehen, daß die alte Kirche bis auf Konstantin den Großen in Lehre und Leben nicht von dem Worte Christi und des Apostels Paulus gewichen ist. Während sie in siegreichem Kampfe das Heidentum niederrang, blieb sie gleich wachsam auch gegen das Eindringen des Judaismus. Mit der Gleichberechtigung, welche die Kirche durch Konstantin dem Heidentum gegenüber erhielt, war das anders. Sie organisierte sich als eine auch politisch bedeutsame Macht und fing schon jetzt an, die alttestamentlich hierarchische Ordnung sich zum Vorbilde zu nehmen, was dann im Mittelalter in umfassendster Weise geschah.

So erklärt es sich, daß wir in dieser Periode zwar die Lehre von der Sonntagsfeier noch rein und ungetrübt finden, daß aber die Praxis der Feier bereits einen judaistisch-gesetzlichen Charakter annimmt. Zeugen für jene sind keine geringeren Männer als Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große.

Hieronymus († 420) [1]) erklärt zu Jes. 58 (Opp., T. 4, p. 186), daß der Sabbat, welches Wort „Ruhe" bedeute, zu allen Zeiten dadurch von den Gläubigen zu heiligen sei, daß sie nicht den Willen des Fleisches, sondern des Geistes thun. Zu Hes. 43 (Opp., T. 5, p. 465) sagt er, daß der buchstäbliche Sabbat der Juden mit Recht von denen verletzt werde, die ein auserwähltes, königliches, priesterliches Geschlecht seien. Man heilige ihn, wenn

1) Vgl. zum folgenden Hengstenberg a. a. O., S. 99—102.

man die Last der Sünde an ihm nicht trage. Und zu Gal. 4, 10 (Opp., T. 9, p. 142) endlich glaubt er die Feier des Sonntags und anderer christlicher Feste dem Ausspruche des Paulus gegenüber geradezu rechtfertigen zu müssen. Er thut das, indem er die Grundverschiedenheit von Sonntag und Sabbat erweist. Für den Christen sei jeder Tag ein Sonntag, ein Pfingstfest und Osterfest. Nur zur Erhöhung der Freude (Banabas: *εὐφροσύνη* s. o.) durch die Gemeinschaft, wegen der Schwachen, die zu beständiger Festfeier unfähig seien, endlich um der Ordnung willen habe die Kirche gewisse Tage festgesetzt. Nicht als ob jener Tag herrlicher wäre, an dem wir uns versammeln, sondern damit, an welchem Tage wir uns auch versammeln mögen, aus dem gegenseitigen Anblick eine größere Freude entstehe.

Augustinus († 430) in der Schrift gegen den Manichäer Faustus betrachtet das Sabbatgebot als ein rein zeremoniales, die Sabbatfeier als eine symbolische Handlung, als eine äußere Abbildung der durch Christus erworbenen Ruhe der Heiligen von allen irdischen Werken, die mit dem ganzen Schattenwerke des Alten Bundes aufhöre, nachdem das Wesen erschienen sei. Nach l. VI, c. 1 ist die Sabbatfeier etwas Überflüssiges. Sie ist nur eine symbolische Handlung nach c. 2 gleich der Beschneidung und wird als Zeremonialgesetz geradezu in Gegensatz gebracht zu dem Moralgebot: „Du sollst nicht begehren." Dieses sei ein Gebot, nach dem man das Leben „führen", jene nur Gebote, durch welche das Leben „bezeichnet" werden solle. Nach c. 4 hat es für den Christen nur noch Wert, die Sabbatfeier des Alten Testamentes derselben Betrachtung zu unterziehen wie die symbolischen Handlungen der Propheten, weil sie eine Sache vorgebildet habe, die wir Christen jetzt besitzen. Dasselbe wird c. 28 noch einmal dargethan, wo die Sabbatfeier mit der Beschneidung und den Speisegesetzen auf eine Stufe gestellt wird. Im 36. Briefe (Opp., T. II, p. 53) sagt er, daß Christus seine Jünger am Sabbat habe Ähren ausraufen und sie Nahrung zu sich nehmen lassen, damit das erstere gegen die diene, welche am Sabbat müßig gehen wollen, das andere gegen die, welche am Sabbat gefastet haben wollen. Jenes (das

Müßiggehen) sei im Neuen Testament abergläubisch, dieses (das Fasten) sei im Alten wie Neuen Testament frei gelassen. Endlich im Briefe an *Januarius* (ep. 55, c. 12. 13) spricht er es trocken aus, daß unter den zehn Geboten das Sabbatgebot das einzige sei, das als ein nur *figürlich zu haltendes* vorgeschrieben worden, welches Bild wir Christen erhalten haben, „*um es zu verstehen, nicht um es durch leibliche Muße zu feiern*". Der Sonntag aber habe eine ganz andere Bedeutung als der Sabbat. Dieser bezeichne die Ruhe von allem irdischen Wesen, jener das neue himmlische Leben. In Ps. 90: „Der Sabbat bedeutet Ruhe, der Sonntag Auferstehung."

„Unser wahrer Sabbat ist der Herr Jesus Christus selbst", schreibt *Gregor der Große* († 604) in Übereinstimmung mit Augustin und Hieronymus den Römern (ep. XIII, 1).

Blieb die Lehre der alten Kirche noch unangetastet, so that man dagegen hinsichtlich der Praxis der Sonntagsfeier alles, um an Stelle der Sitte das Gesetz, an Stelle der Freiwilligkeit den Zwang zu setzen und den Tag der Freude zu einem Tage der Furcht und Besorgnis für viele zu machen. Die Kaiser und die Synoden wetteiferten mit einander in der Aufstellung sabbatarischer Festbestimmungen und eines Strafcodex für die Übertreter derselben.

Das erste Gesetz über die Sonntagsfeier erließ *Konstantin der Große* im Jahre 321. Er berief sich darauf, daß der „dies solis" geheiligt und festlich ausgezeichnet werden müsse, wobei der Zusammenhang dieser Verordnung mit des Kaisers synkretistischem Helioskultus unverkennbar ist (vgl. *Zöckler* in „Herzogs Realenc.", 2. Aufl., XIV, S. 429). Er verbot speziell die Gerichtsverhandlungen mit Ausnahme der Freilassung von Sklaven [1]) und alle Staatsgeschäfte [2]), die militärischen Übun-

---

[1]) Cod. Theod. II, 8 de fer. leg. 1: „Sicut indignissimum videbatur, diem solis . . . . jurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac jucundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant et super his rebus actus non prohibeantur."

[2]) Sozomen. l. I, c. 9: τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν . . . .

gen[1]), erlaubte dagegen die Erntearbeiten, weil es oft vorkomme, daß das Getreide nicht gut an einem anderen Tage eingesammelt werden könne und doch nicht verderben dürfe[2]). Schon das Konzil von Elvira[3]) 305 hatte den mit geringeren Strafen bedroht, der dreimal den Gottesdienst nicht besuche, das Konzil von Laodicaea 363[4]) setzte darauf die Exkommunikation und das 4. karthagische[5]) Konzil 398 verschärfte das dahin, daß exkommuniziert wird, wer während der Predigt die Kirche verläßt. 368 verbot der Kaiser Valentinian[6]), daß am Sonntage Schulden beigetrieben würden. Dies Verbot wiederholte Theodosius d. Gr.[7]) und brandmarkte jeden Übertreter desselben als einen „non modo notabilis verum etiam sacrilegus“. Derselbe untersagte 386[8]) die Aufführung von Schauspielen am Sonntage und 425 folgte ein gänzliches Verbot jeder Teilnahme an denselben durch Theodosius dem Jüngeren. Selbst die Feier des kaiserlichen Geburtstages durfte nicht mehr am Sonntage stattfinden[9]). 469 erließen Leo I. und Anthemius[10]) nochmals ein Verbot des Schauspielbesuches und bedrohten mit strengen Strafen alle, die an obscönen Theater-, Circus- und Amphitheatervorstellungen teilnehmen

---

ἐνομοθέτησε δικαστηρίων καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων σχολὴν ἄγειν πάντας.

1) Vita Constantini IV, 18—20.

2) Cod. Just. l. III, tit. XII de fer. leg. 3: „Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant. Quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis aut vineae scrobibus mandentur: ne occasione momenti pereat conmoditas coelesti provisione concessa.“

3) Can. 21: „Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineat ut correptus esse videatur.“

4) Can. 11: *μέμνησθε τοὺς πατέρας ἡμῶν κεκρικέναι, ἵνα, εἴ τις λαικὸς ἐν πόλει διάγων τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρισὶν ἑβδόμασι μὴ συνέρχοιτο ἀποκίνοιτο τῆς κοινωνίας.*

5) Can. 24: „Sacerdote verbum faciente in ecclesia, qui egressus de auditorio fuerit, excommunicetur.“

6) Zöckler a. a. O.

7) Cod. Theod. VIII, tit. XII. 2 vgl. Zöckler a. a. O.

8) Cod. Theod. XV, tit. V. 2 bei Zöckler a. a. O.

9) Cod. Theod. XV, tit. V. 5 vgl. Zöckler a. a. O.

10) Cod. Just. l. III, tit. XII. 11 vgl. Zöckler a. a. O.

würden. Erfreulich und ein Zeichen echt christlicher Humanität war es, daß Honoriu's [1]) im Jahre 409 ein Gesetz zur Sicherstellung der Gefangenen gegen rohe Behandlung erließ und dabei verordnete, daß ihnen an den Sonntagen besondere Erquickungen (bessere Nahrung, Bäder 2c.) zuteil werden sollten. Das 5. Konzil von Orléans [2]) 549 beschloß, daß Pröpste und Archidiakonen Sonntags die Gefängnisse besuchen und für milde Behandlung der Gefangenen Sorge tragen sollten. Dagegen wurde nun auch jener schönen Sitte, am Sonntage nicht zu fasten und stehend zu beten, wodurch man seiner Freude über Christi Auferstehung Ausdruck gab, ein gesetzlicher Charakter aufgeprägt, und es wurden Strafen auf die Unterlassung gesetzt. In Gangra [3]) 328 verfluchte man den, der am Sonntage faste, das 4. karthagische Konzil [4]) 398 erklärte einen solchen für einen Häretiker, und das Konzil von Braga [5]) 568 setzt wieder den Fluch darauf.

V.

Lehre und Praxis im Mittelalter und in der römischen Kirche späterer Zeit. Als im Jahre 1139 das Domkapitel in Lyon zum erstenmale das Fest der Empfängnis der Maria einführte, schrieb Bernhard von Clairvaux seinen berühmten Brief, in dem er vor der neuen Festfeier warnte, da man in Zu-

---

[1]) Cod. Justin. l. I, tit. IV. 9 bei Zöckler a. a. O.

[2]) cap. 7: „Id etiam miserationis intuitu aequum duximus custodiri, ut, qui pro quibuscunque culpis in carceribus detinentur, ab Archidiacono seu a Praeposito ecclesiae diebus singulis dominicis requirantur, ut necessitas vinctorum secundum praeceptum divinum misericorditer sublevetur atque a pontifice instituta fideli et deligenti persona, quae necessaria provident, competens victus de dono ecclesiae tribuatur."

[3]) Can. 18: „Si quis propter continentiam quae putatur aut contumaciam in die dominico jejunat, anathema sit."

[4]) Can. 64: „Qui dominico die studiose jejunat, non credatur catholicus."

[5]) Can. 4: „Si quis natalem Christi secundum carnem non bene honorat sed honorare se simulat jejunans eodem die et in dominico, quia Christum in vera hominis natura natum esse non credit sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus, anathema sit."

kunft auf die Meinung geraten könne, daß das Fest nur einen Sinn habe, wenn die gefeierte Sache heilig sei. Und es vergingen wenig über 100 Jahre, als Johannes Duns wirklich diesen Schluß machte und aus der kirchlichen Feier die besondere Heiligkeit d. h. Unbeflecktheit der Empfängnis Marias folgerte [1]). In analoger Art hat die judaistisch-gesetzliche Sonntagsfeier allmählich zum Rückfall in den Judaismus auch in der Lehre von dieser Feier geführt. Zunächst schritt man auf dem seit Konstantin betretenen Wege weiter vorwärts. Das Konzil von Macon [2]) 588 verordnete schwere Strafen für den, der den Kirchengeboten, betreffs der Sonntagsfeier, nicht gehorsamt. Ein Sachwalter soll seinen Prozeß ohne weiteres verlieren, ein Priester oder Mönch 6 Monate eingesperrt und degradiert werden, Bauern und Sklaven harte Prügelstrafen erdulden. Zwar habe Christus keine körperliche Ruhe für den Sonntag verordnet, wohl aber fordere er Gehorsam gegen die Kirche, und diese halte dafür, daß der Sonntag für alle Zeit zum Ruhetag bestimmt und durch den Alttestamentlichen Sabbat geweissagt sei. Während also die alte Kirche den Sabbat eine Weissagung sein läßt auf die ewige Ruhe der Christen von Sünden, die alle Tage umfaßt, wird er hier zur Weissagung auf einen bestimmten Tag der Woche, an dem zu

---

1) Vgl. Preuß, Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängnis (Berl. 1865), S. 13 ff. 22 ff.

2) Can. 1: „Custodire debemus diem dominicam, quae nos denuo peperit et a peccatis omnibus liberavit . . . sint oculi manusque vestrae toto illo die ad Deum expansae: ipse enim est dies requietionis perpetuus, ipse nobis per septimae diei umbram insinuatus noscitur in lege et prophetis . . . . exhibeamus domino liberam servitutem, non quia hoc dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinentia diem dominicam celebremus, sed quaerit obedientiam, per quam nos, calcatis terrenis artibus, ad coelum usque misericorditer provehat. Si quis igitur vestrum hanc salubrem exhortationem parvi penderit . . . sciat, se . . . principaliter a deo puniri et deinceps sacerdotali quoque irae implacabiliter subjacere. Si causidicus fuerit, irreparabiliter causam amittet, si rusticus aut servus, gravioribus fustium ictibus verberabitur, si clericus aut monachus mensibus sex a consortio suspendetur fratrum."

ruhen sei, verkehrt. Gregor von Tours[1]) († 595) erklärt darum auch schwere Unglücksfälle als Strafen Gottes, weil man am Sonntag gearbeitet habe, denn dieser Tag sei heilig, der am Anbeginn der Welt das geschaffene Licht sah und als herrlicher Zeuge der Auferstehung dasteht. Deswegen muß er getreulich von den Christen gehalten werden, daß an ihm keine öffentliche Arbeit verrichtet werde. Freilich fehlt es auch jetzt noch nicht an solchen, die der Lehre der alten Kirche treu bleiben. Beda sagt zu Gal. 4 (Opp., T. VI, p. 662; vgl. Hengstenberg a. a. O., S. 105), die Juden seien mit ihrer Sabbatfeier in einem überflüssigen Altertum zurückgeblieben, da aber der Tag angebrochen sei, möchten die Schatten weichen, die geistliche Bedeutung leuchten, die fleischliche Feier ruhen. „Da diejenige Haltung des Sabbats, die durch die Muße eines Tages abgebildet wurde, fortgeschafft ist, so hält den dauernden Sabbat, wer in Hoffnung auf die zukünftige Ruhe seinen Werken obliegt und sich selbst seiner guten Handlungen nicht als solcher rühmt, die ihm eigen seien, und die er nicht empfangen, sondern erkennt, daß derjenige in ihm arbeitet, der zugleich arbeitet und ruhig ist. Den wahren Sabbat hält der Christ, indem er sich enthält des knechtischen Werkes, d. h. der Sünde, denn wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht." Aber solche Stimmen verhallten jetzt ungehört. Alkuin spricht es schon geradezu aus, daß die christliche Sitte die Beobachtung des jüdischen Sabbats auf den Sonntag übertragen habe[2]). Und Karl d. Gr. leitet 787 eine Reihe strenger Verordnungen betreffs der Sonntagsfeier mit einer Formel ein, nach der des Kaisers Gesetz dem folge, was Gott in seinem Gesetze vorgeschrieben habe[3]). Ebenso wurden im Morgenlande von Leo VI. 884 die Gesetze Konstantins als allzu milde außer Kraft gesetzt und strengere eingeführt „gemäß dem, was

---

[1]) Kirchengeschichte der Franken (Würzburg 1853), S. 599.

[2]) Homil. XVIII. post Pentecost. bei Zöckler a. a. O., S. 430: „cuius (Sabbati) observationem mos Christianus ad diem dominicum competentius transtulit."

[3]) „Statuimus secundum quod et in lege Dominus praecepit." Bei Zöckler a. a. O., S. 430.

der heilige Geist und die von ihm geleiteten Apostel bestimmt hätten". (Vgl. Zöckler, S. 430.)

Auch jetzt wieder folgten die Synoden mit allerlei jüdisch-sabbatarischen Festsetzungen der weltlichen Macht nach. In Rom[1]) 826 erlaubte man noch am Sonntag Verbrecher einzufangen, das Konzil von Vique[2]) 994 verbot die Arbeit von Sabbatabend an und gestattete Kauf und Verkauf am Sonntag nur für Dinge, die an demselben Tage verbraucht wurden. 1050 wurde in Cognac[3]) jedes „opus servile" verboten und der Sabbaterweg in der Art auf den Sonntag übertragen, daß man nur den Gottesdienst besuchen, Tote zur ewigen Ruhe geleiten, Kranke besuchen durfte. Wer dies Verbot übertritt, soll, wenn er höheren Standes ist, sieben Tage Buße thun oder ein Jahr lang nicht kommunizieren, ist er aber ein geringerer Mann, so erhält er hundert Peitschenhiebe. Endlich ging man in Valladolid[4]) 1322 so weit in der Verleugnung evangelischer Freiheit, daß man sogar Not- und Liebeswerke von der vorherigen Erlaubnis des Priesters abhängig machte.

Thomas von Aquino stellte in seiner „summa theologiae" die Lehre für die Dogmatik fest. Er sagt geradezu, daß das Zeremonialgesetz mit dem Kommen Christi nach Kol. 2, 16. 17 aufgehört habe[5]), daß der Sonntag an die Stelle des Sab-

---

[1]) Can. 32: „Dominico die reum capere licet."

[2]) Can. 7: „Sabbato vero post nonam opera nulla faciat, dominico autem emere aut vendere nullus praesumat nisi tantum quod in die manducet."

[3]) Can. 6: „Opus servile non exerceant (Christiani). Et non faciant iter nisi orationis causa aut sepeliendi mortuos aut visitandi infirmos .... alias per septem dies poeniteat vel si noluerit per annum communione careat, si major persona fuerit, si inferior, centum flagella accipiat."

[4]) Can. 4: „Nullus in diebus dominicis et festis agros colere audeat aut artificia manualia exercere praesumat nisi urgente necessitate vel evidenti pietatis causa et tunc de speciali licentia sacerdotis."

[5]) Ia IIae qu. 103. art. 3: „Sed contra (id, quod videtur, quod caerimoniae veteris legis non cessaverint Christi adventu) est, quod apostolus dicit Col. 2: nemo vos judicet sc. et ad Hebr. 8 dicitur, quod dicendo Novum Testamentum veteravit prius: quod autem antiquatur

bats getreten sei, aber nicht aus Macht und Kraft eines bestimmten Gebotes, sondern nach dem Befehl der Kirche und der christlichen Gewohnheit [1]).

In Trident gab man der Tradition das Ansehen der Schrift, dem Spruch der Kirche die Gewalt göttlichen Gebotes. Aber so schwer darum auch das Joch des Sonntagsgebotes auf den Gewissen lasten mußte, das wagte man doch nicht, dem Kirchengebot ein Gottesgebot unterzuschieben. Die tridentiner Beschlüsse berühren die Lehre von den Festen nur kurz (sessio XXV decret. de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis), halten sie für ein Förderungsmittel der Frömmigkeit [2]). Weiter entwickelt diesen Punkt erst der Katechismus Romanus: alle Gebote des Dekalogs mit Ausnahme des dritten sind natürliche und ewige. Nur das dritte ist der Veränderung fähig, denn es bezieht sich auf Zeremonieen, nicht auf Sittliches [3]). Das aber bleibt als Teil des Sittengesetzes stehen, daß wir Gott verehren müssen und da wir dazu so gut einer bestimmten Zeit bedürfen wie zum Schlafen, so haben die Apostel den ersten Wochentag zum Kultus auszuwählen beschlossen. Der Kirche Gefallen war es, den Gottesdienst vom Sabbat auf den Sonntag zu übertragen [4]).

---

et senescit, prope interitum est." — Vgl. auch Hengstenberg a. a. O., S. 106 f.

1) IIa IIae qu. 122. art. 4: „Dicendum, quod observantia diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati, non ex vi praecepti legis sed ex constitutione ecclesiae et consuetudine populi Christiani."

2) Kölner Ausgabe 1712, S. 627: „omni diligentia utantur, ut illis omnibus .... sint obsequentes .. quae faciunt ad pietatem augendam ut dierum festorum devota et religiosa celebratio."

3) Ausgabe: Lugduni 1741, S. 425: „hoc autem de sabbathi cultu praeceptum, si statutum tempus spectatur, non fixum et constans est, sed mutabile neque ad mores, sed ad ceremonias pertinet."

4) A. a. O, S. 426: „convenit autem hoc praeceptum cum reliquis .... quia aliquid habet, quod ad mores naturaeque jus attineat, nam dei cultus ac religio ... a naturae jure existit ... quam ob causam apostoli ex illis 7 diebus eum, qui primus est, ad divinum cultum consecrare statuerunt." — S. 431: „placuit autem ecclesiae dei, ut diei sabbathi cultus et celebritas in dominicum transferretur diem."

Den besten Kommentar zu dieser römischen Lehre bietet Bellarmin: Alle Feste waren einst neu, keins ist von Christo eingesetzt. Doch hat der Herr seiner Kirche dadurch Gewalt verliehen, neue Feste einzusetzen, daß er ein von der alttestamentlichen Kirche zur Makkabäerzeit verordnetes Festmitfeierte [1]). Wegen dieser vom Herrn erhaltenen Gewalt binden die Kirchengesetze auch die Gewissen und sind nicht nur der Ordnung, sondern auch des Geheimnisses wegen verordnet [2]). Nicht aber sind, wie Gretser (bei Augusti, kirchliche Altertümer, Band I, S. 33) uns belehrt, die Tage an und für sich selbst heiliger als andere, sondern nur in Rücksicht auf die Bedeutung des an ihnen gefeierten Gegenstandes. Der 25. Dezember ist an sich nicht heiliger als der 24., nur nach seiner Bedeutung und nach dem, was er dem Gemüte der Gläubigen darbietet (ut significat animisque fidelium subjicit), ist er geweihter als andere Tage. Das große Geheimnis der Menschwerdung Gottes macht ihn zu einem mysteriösen Tage.

Am klarsten tritt es bei Tournely heraus, wie die Römischen nur kirchliche Gebote anerkennen. Der thue, sagt er, eine schwere Sünde, wer opera servilia, Arbeiten, die gemeine Leute gewöhnlich thun müssen, am Sonntage verrichte, weil er damit die Gewohnheit der Kirche und der Väter und die Gesetze der Konzilien verletze. Dagegen opera liberalia, wie singen, studieren, lesen ꝛc. und communia wie reisen, jagen, fischen, spielen u. s. w. sind gestattet, weil die Kirche durch ihre Organe sie nie verboten hat [3]).

---

[1]) Opera (Paris 1608), vol. III, col. 702: „omnia festa aliquando fuerunt nova nec ulla inveniuntur in novo testamento ab ipso Christo instituta. festum Encaeniorum institutum a Maccabaeis ipse dominus celebrare de more Judaeorum voluit Joh. X, ut intelligeremus, licere ecclesiae nova festa introducere.“

[2]) Vol. II, col. 876: „festa Christianorum non solum ratione ordinis sed etiam ratione mysterii celebrantur suntque dies festi vere aliis sanctiores, sacratiores et pars quaedam divini cultus.“ — col. 879: „observatio certorum dierum festorum recte praecipitur in ecclesia lege obligante conscientiam.“

[3]) Praelectt. theoll. pars moral. (Venet. 1755), vol. III, p. 346:

VI.

Die lutherische Kirche im Reformationszeitalter bekennt sich mit unmißverständlicher Klarheit und Deutlichkeit zur Lehre der Apostel und der alten Kirche. Im 28. Artikel lehrt die Augsburgische Konfession[1]): „Was soll man denn halten vom Sonntag und dergleichen andern Kirchenordnung und Zeremonieen? Dazu geben die Unsern diese Antwort, daß die Bischöfe oder Pfarrherren mögen Ordnung halten, damit es ordentlich in den Kirchen zugehe; nicht damit Gottes Gnade zu erlangen, auch nicht damit für die Sünde genug zu thun, oder die Gewissen damit zu verbinden, solches für nötigen Gottesdienst zu halten und es dafür zu achten, daß sie Sünde thäten, wenn sie ohne Ärgernis dieselben brechen .... Solche Ordnung gebühret der christlichen Versammlung um der Liebe und Friedens willen zu halten und den Bischöfen und Pfarrherren in diesen Fällen gehorsam zu sein und dieselben insofern zu halten, daß einer den andern nicht ärgere, damit in den Kirchen keine Unordnung oder wüstes Wesen sei. Doch also, daß die Gewissen nicht beschweret werden, daß man's für solche Dinge halte, die not sein sollten zur Seligkeit und er dafür achte, daß sie Sünde thäten, wenn sie dieselben ohne der andern Ärgernis brechen .... Also ist die Ordnung vom Sonntag, von der Osterfeier, von den Pfingsten und dergleichen Feier und Weise: Dann die es dafür achten, daß die Ordnung vom Sonntag für den Sabbat als nötig aufgerichtet sei, die irren sehr. Denn die heilige Schrift hat den Sabbat abgethan und lehret, daß alle Zeremonieen des alten Gesetzes nach

Peccant graviter, qui dominicis festisve diebus exercent opera servilia. (Er führt die Väter und die Konzilien an und fährt fort:) ex quibus omnibus sic arguo: qui generalem et sanctam ecclesiae consuetudinem violat, qui patrum et conciliorum leges transgreditur ... ille, posita, ut supponimus, materiae gravitate, peccat lethaliter." S. 350: „Opera liberalia, ut docere, canere, studere, legere, scribere vel communia, ut iter agere, venari, piscari, ludere, festis diebus prohibita non sunt, quia ecclesia non prohibet nisi opera servilia."

1) Ausgabe von Walch (Jena 1750), S. 57—59.

Eröffnung des Evangeliums mögen nachgelassen werden, und dennoch, weil vonnöten gewest ist, einen gewissen Tag zu verordnen, auf daß das Volk wüßte, wann es zusammen kommen sollte, hat die christliche Kirche den Sonntag dazu verordnet, und zu dieser Veränderung desto mehr Gefallens und Willens gehabt, damit die Leute ein Exempel hätten der christlichen Freiheit, daß man wüßte, daß weder die Haltung des Sabbats noch eines andern Tages vonnöten sei.... Etliche disputieren also vom Sonntag, daß man ihn halten müsse, wiewohl nicht aus göttlichen Rechten, stellen Form und Maß, wiefern man am Feiertage arbeiten mag. Was sind aber solche Disputationen anders, denn Fallstricke des Gewissens? Dann wie wohl sie sich unterstehen, menschliche Aufsätze zu lindern und epiizieren, so kann man doch keine ἐπιείκειαν oder Linderung treffen, so lange die Meinung stehet und bleibet, als sollten sie vonnöten sein."

Der Sabbat gehört also zu den abgeschafften Zeremonieen des Alten Testaments. Die Konf. beruft sich dafür auf Kol. 2, 16 (a. a. O. S. 56). Der Sonntag ist nicht von Gott geboten, sondern von Menschen eingesetzt. Er steht auf gleicher Stufe mit Ostern und Pfingsten und allen anderen von der Kirche geordneten Festen. Er ist so wenig für alle Zeit verbindlich als des Paulus Anordnung, daß die Frauen nur bedeckten Hauptes in die Gemeindeversammlung kommen sollen (a. a. O. S. 58), als das Verbot, Blut und Ersticktes zu essen, was von den Aposteln um des vorhandenen Ärgernisses willen nur eine Zeit lang verboten sei (a. a. O. S. 59). Grund für die kirchliche Anordnung hat lediglich das Verlangen gegeben, daß bei den kirchlichen Versammlungen Ordnung herrsche. Daß man nicht den Sabbath behalten, sondern den Sonntag gewählt, dazu habe noch besonders mitgewirkt, daß man ein Beispiel christlicher Freiheit habe geben und zeigen wollen, daß keines bestimmten Tages Feier nötig sei. Diese kirchliche Ordnung müssen wir beobachten, einmal wegen des Gehorsams, den wir der Kirche schulden, dann insbesondere da, wo wir den Schwachen Ärgernis geben könnten, also durch die Pflicht der Nächstenliebe dazu getrieben. Aber unser Gewissen wird durch alle

solche, rein menschliche Anordnungen nicht gebunden. Darum dürfen wir diese, wenn wir keine sittliche Pflicht (Gehorsam — Nächstenliebe) damit verletzen, ohne Sünde brechen. Und weil jene Gebote nur Menschengebote sind, die lediglich der Ordnung in der Kirche dienen sollen, darum muß die Kirche von allen judaistisch-gesetzlichen Anordnungen z. B. wegen des Arbeitens am Sonntag auch absehen, damit sie nicht aus ihren Geboten dem Gewissen Fallstricke drehe. Insonderheit hat die Unterlassung der Arbeit am Feiertag keinen religiösen Wert und keine religiöse Bedeutung. Wer aber anders lehrt, der verfällt in schweren Irrtum.

Das hat die evangelische Kirche deutscher Reformation am 25. Juni 1530 vor Kaiser und Reich als ihren Glauben bekannt; hat es bekannt nicht als ein nebensächlich Ding, sondern als ein wertvolles und wesentliches Stück ihres evangelischen Glaubens, als ein Hauptmerkmal evangelischer Freiheit gegenüber dem judaisierenden Romanismus. Darum kommen alle ihre Lehrer im Reformationszeitalter immer und immer wieder auf diese Lehre zurück, darum wird sie von zahlreichen Kirchenordnungen dem Artikel über Feste und Festfeiern immer aufs neue vorangestellt, um den Rückfall in die alte Gewissensbedrängnis abzuwehren. Lauschen wir denn den Stimmen jener großen Zeit.

Da ist zuerst Dr. Martin Luther. Sein Zeugnis für diese evangelische Lehre beginnt schon 1516 und wird von ihm fast Jahr um Jahr aufs neue wiederholt bis 1544, also wenige Jahre vor seinem Tode. 1516—1517 hielt er Predigten über die zehn Gebote, die in lateinischer Sprache auf uns gekommen sind. In ihnen macht er gegenüber allen äußeren gesetzmäßigen Ordnungen, auch Festen und Feiertagen, den Satz des Paulus geltend, daß für den Gerechten es kein Gesetz mehr gebe. Auch das alttestamentliche Gesetz vom Sabbat habe für die Christen aufgehört und nur zur Verkündigung des göttlichen Wortes für die Unvollkommenen habe die Kirche noch Feste beibehalten. Denn der Gerechte verhalte sich, wie Gott, gleichgültig gegen Tage und Orte, ihm sei jeder Tag ein Festtag. Nur der Schwache bedürfe solcher nach seinem alten Menschen. Nur um der Schwachen willen halte darum die

Kirche noch den Sabbat und anderes Figürliche fest [1]). 1520 erschien der „Sermon von den guten Werken", in welchem Luther ausführlich das dritte Gebot behandelt. Dasselbe gebiete, wie wir uns Gott gegenüber in den Werken halten sollen. Nur zur Kirche gehen, sei ein grob sinnlich Ding und damit sei dem Gebot nicht genug gethan. Der Sonntag werde gleich dem jüdischen Sabbat auch als Ruhetag gehalten, doch sei die leibliche Ruhe der Christenheit nach Kol. 2, 16—17 nicht von Gott geboten, sondern allein um der unvollkommenen Laien und Arbeitsleute willen verordnet, daß sie auch zum Worte Gottes kommen möchten. „Und wenn wir alle vollkommen wären, und das Evangelium könnten, möchten wir alle Tage wirken, so wir wollten, oder feiern, so wir könnten. Denn Feiern ist jetzt nicht not noch geboten, denn allein um des Wortes Gottes willen zu lehren und zu beten." Die Hauptsache sei die geistliche Ruhe; „daß wir allein Gott in uns wirken lassen und wir nichts eigenes wirken in allen unseren Kräften". Das aber geschehe dadurch, daß wir Laster und Bosheit in uns ausrotten, daß hinfort Christus in uns lebe, wirke, rede. In der dritten Bitte des Vaterunsers: „Zu uns komme dein Reich" bitten wir Gott um den rechten Sabbat, nämlich daß allein Gottes Werk in uns sei und Gott allein in uns als seinem Reich regiere', Luk. 17, 21 [2]). Nach den „Operat. in Psalmos" (1521) soll der Christ sich den kirchlichen Ordnungen fügen, besonders um der Jugend und der Schwachen willen, aber spüre es, daß er darauf sein Vertrauen setze, so solle er kühn sein und sie bisweilen unterlassen [3]). 1524 bis 1525 schreibt er wider die himmlischen Propheten, daß man die zehn Gebote aus Moses nur darum brauche, weil das natürliche Sittengesetz nirgend so fein und ordentlich verfaßt sei. Auch die Gesetze vom Scheidebrief, Halljahr,

[1]) Decem praec. 70—72. — Zum ganzen folgenden Abschnitt ist auch zu vergleichen Köstlin, Luthers Theologie (Stuttg. 1863) I, 175 f.; II, 82 f. 547.

[2]) Luthers Werke. Erlanger Ausgabe XX, S. 229 f. 247—249. 256. Wo es nicht ausdrücklich anders angegeben ist, citiere ich die 1. Ausgabe.

[3]) Opp. ex. 15, 277.

Freijahr würden ihm wohl anstehen als weltliche Gesetze. Aber Sabbat oder Sonntag um des mosaischen Gebotes willen zu feiern, sei nicht vonnöten; denn wo dieser Tag um der Ruhe willen sollte gehalten werden, ist klar, daß, wer der Ruhe nicht bedarf, den Sabbat brechen mag, und einen andern Tag dafür suchen, wie seine Natur es erfordert [1]). Es folgten 1527 seine Predigten über das 1. Buch Mose, 1528 seine Auslegung von 2 Mos. 20. In jenen lehrt er, daß gerade das dritte Gebot beweise, „daß Moses die Heiden noch Christen nicht angehet". Nicht allein das Neue Testament hebe den Sabbat auf, auch die Propheten (Jes. 21, 66) weissagen diese Aufhebung. Mit Christi Kommen werde ein Sabbat am andern sein und ein Volk, für das der Unterschied der Tage nicht mehr vorhanden sei. „Wenn nu dir einer Mosen fürhält mit seinen Geboten und will dich dringen, die zu halten, so sprich: Gehe hin zu den Jüden mit deinem Mose, ich bin kein Jüde, laß mich unverworren mit Mose. Wenn ich Mosen annehme in einem Stück, so bin ich schuldig, das ganze Gesetz zu halten. Denn kein Pünktlein gehet uns an in Mose." Aus Mosis Gesetzen nehme er darum an einmal äußere Satzungen, wenn sie ihm gut scheinen, gleichwie die Römer die zwölf Tafeln von den Griechen genommen hätten, ferner Verheißungen und Zusagen Gottes und endlich Exempel des Glaubens, der Liebe, des Kreuzes [2]). Wenn man, so lehrt er in seiner Auslegung des dritten Gebotes, ein nötig Gebot aus dem Sabbat machen wolle, „als ein Werk von Gott erfordert", so müsse man auch den Sonnabend, nicht den Sonntag halten. Daß aber die Christen um der Auferstehung Christi willen den Sonntag halten, ist ein Zeichen, daß uns der Sabbat nichts angehet, wie denn auch nirgend im Neuen Testament das Halten des Sabbates geboten sei. Alle Tage sind frei, einer wie der andere, aber gut ist's, an einem bestimmten Tage, gleichviel welchem, Feier zu halten, weil Gott säuberlich Führen und friedlich Regieren will. Um der Liebe und Notdurft willen ist der Sonntag blieben, nicht um

---

[1]) Erlanger Ausgabe XXIX, 157.

[2]) Erlanger Ausgabe XXXIII, S. 10. 13. 19.

des Gesetzes Mosis willen. Papisterei sei es, daß wir härter ob den Feiertagen gehalten denn die Juden. „Es liegt aber nichts daran, wir feiern oder nicht, die Gewissen sind frei. Wer nicht will feiern, der arbeite immerhin, wir wöllen ihn nicht schelten noch verjagen." Das ist der grobe, äußerliche Verstand dieses Gebots. Nun folgt der Abschnitt „vom geistlichen Sabbat". Diesen aber hält, wer „mit Christo ganz tot ist". Er beginnt damit, daß unser alter Adam mit seinen Werken und Begierden aufhört und alles in uns göttlich wird. Dem Gesetz sterben, mit Christo gekreuzigt sein, das sei christliche Sabbatfeier. Dieser Sabbat fängt hier an, wird aber erst recht gehalten werden, wenn wir gestorben sind. Diesen geistlichen Sabbat hat der alttestamentliche vorgebildet. Diese rechte Lehre vom Sabbat ist durch die Predigt des Evangeliums wieder auf den Plan gekommen. Die Rottengeister aber wollen wieder neue Werke aufrichten. „Eine Magd, wenn sie das Haus kehret, kochet, wartet des Viehes, soll auch den Trost haben, daß sie da den rechten Sabbat halte und in Gottes Befehl gehe, wenn sie treulich ausrichtet, was ihr befohlen ist" [1]).

1529 erschienen der kleine und große Katechismus. Sie waren bestimmt für den Volksunterricht und wie wenig Luther gemein hat mit denen, welche die evangelische Lehre vom Sonntag eine esoterische der Theologen möchten bleiben lassen, dagegen die puritanische Mißlehre als „nützlich" oder wenigstens „unschädlich" in der Gemeinde dulden möchten, zeigten des Reformators gewaltige Volksschriften zur Genüge. Nichts vom Sabbat, nichts vom Sonntag im kleinen Katechismus. „Du sollst den Feiertag heiligen." Und nichts in der Erklärung vom Verbot der Arbeit oder irgendeinem Werke, das nur dem Sonntag zukäme. Wir heiligen den Feiertag dadurch, „daß wir die Predigt und sein (Gottes) Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen." Doch wohl überall und allezeit, wo es uns geboten wird. Die Erklärung dazu bietet den Pfarrherren der große Katechismus. In diesem heißt es: Die Sabbatfeier

[1]) Erlanger Ausgabe XXXVI, 91 f. 93 f. 95. 97 f.

sei allein den Juden geboten. „Darum gehet dies Gebot nach dem groben Verstande uns Christen nichts an, denn es ist ein ganz äußerlich Ding, wie andere Satzungen des Alten Testaments, an sonderliche Weise, Person, Zeit und Stätte gebunden, welche nun durch Christum alle frei gelassen sind. Aber ein christlichen Verstand zu fassen für die Einfältigen, was Gott in diesem Gebot von uns fordert, so merke, daß wir Feiertage halten nicht um der verständigen und gelehrten Christen willen, denn diese dürfen's nirgend zu, sondern erstlich .... um leiblicher Notdurft und Ursach willen, welche die Natur lehret und fordert für den gemeinen Haufen, Knecht und Mägde, so die ganze Wochen ihrer Arbeit und Gewerbe gewartet ....; darnach allermeist darum, daß man an solchem Ruhetage .... Raum und Zeit nehme, Gottesdienste zu warten..... Solcher aber ist nicht also an Zeit gebunden wie bei den Jüden, daß es eben müsse dieser oder jener Tag sein, denn es ist keiner an ihm selbst besser als der ander, sondern sollt wohl täglich geschehen, aber weil es der Haufe nicht (ab) warten kann, muß man's je zum wenigsten einen Tag in der Woche dazu ausschießen. Weil aber von altersher der Sonntag dazu gestellet ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf daß .... niemand durch unnötige Neuerung eine Unordnung mache...... Den Feiertag heiligen (ist) nichts anderes, denn heilige Wort, Werke ins Leben führen..... Wie gehet nun solches Heiligen zu? Nicht also, daß man hinter dem Ofen sitze und keine grobe Arbeit thue ... oder sein beste Kleider anziehe, sondern daß man Gottes Wort handle und sich darin übe. Und zwar wir Christen sollen immerdar solchen Feiertag halten, eitel heilig Ding treiben, das ist, täglich mit Gottes Wort umgehen, im Herzen und Mund umtragen. Aber weil wir nicht alle Zeit und Muße haben, müssen wir die Wochen etliche Stunden ... oder zum wenigsten einen Tag .... dazu brauchen.... Welche Stund man nun Gottes Wort handelt, predigt, höret, lieset oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werke geheiligt, nicht um des äußerlichen Werkes halben, sondern um des Worts halben, das uns alle zu Heiligen machet. Deshalben sage ich allezeit, daß alle unser Leben und Werke in dem Wort Gottes gehen müssen,

sollen sie Gott gefällig oder heilig heißen. Wo das geschieht, so gehet dies Gebot in seiner Kraft und Erfüllung" [1]).

Auch in seine Hauspostille hat Luther diese Lehre aufgenommen, so in die erste und zweite Predigt am 17. Sonntage n. Trin. 1532, 1533. In jener heißt es, daß „bei uns Christen alle Tage Sabbat sein soll, denn wir sollen alle Tag Gottes Wort hören und uns danach richten. Gleichwohl ist der Sonntag für das gemeine Volk verordnet, daß sie am selbigen Tag vornehmlich Gottes Wort hören und lernen sollen und danach leben" [2]).

1528 hatte auf des Kurfürsten Johann Befehl die Kirchenvisitationskommission eine Anweisung zur geistlichen Amtsführung entworfen, die Luther revidiert und mit einer Vorrede versehen hatte. 1538 ließ er sie verbessert noch einmal behufs der Visitation in Herzog Heinrichs von Sachsen Lande drucken. In dieser sagt er, daß es ein Stück christlicher Freiheit sei, zu fasten, zu feiern u. dgl. „Da ist vonnöten zu wissen, daß solche Ordnung halten hilft nicht Frömmigkeit vor Gott zu erlangen." Solche Ordnungen sind gemacht, „nicht, daß vonnöten sei dieselbe zu halten, sondern daß sie nützlich sind, als, daß man Sonntag, Ostern, Pfingsten, Weihnacht feire, welche Zeit geordnet ist, daß die Leute wissen, wenn sie zusammen kommen und Gottes Wort lernen sollen, nicht, daß vonnöten sei, eben solche Zeit zu halten, oder daß Sünde sei, daran Handarbeit zu thun" [3]).

In demselben Jahre (1538) verfaßte Luther seine Schrift „wider die Sabbater". Ein guter Freund hatte ihm den Übertritt einiger Christen zum Judentum angezeigt und bat um Anweisung, wie man die jüdischen Irrtümer widerlegen könne. Nach dieser Schrift ist der Sinn des dritten Gebotes, daß man Gottes Wort lehren und hören soll und es „gebe sich von selbst", daß man zur selbigen Zeit (wo man Gottes Wort lehrt ꝛc.) muß

---

[1]) Erlanger Ausgabe XXI, 10. 48—50.

[2]) Erlanger Ausgabe 2. Aufl. VI, 67.

[3]) Erlanger Ausgabe XXIII, 52.

feiern und stille sein. Das ist „ein gemein Gebot aller Welt". Aber daß Moses den 7. Tag nennt, und daß die Juden an demselben nicht arbeiten sollen, wie Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen, das sei ein „bloß zeitlicher Schmuck". Denn vor Mose sei niemals der Sabbat gefeiert worden, sondern er ist ein „zeitlicher Zusatz und Schmuck allein auf dies Volk, das aus Ägypten geführet ist, gestellet, der auch nicht ewig bleiben sollt, so wenig als das ganze Gesetz Mosis". Dafür zeuge auch Jes. 66, daß der Sabbat mit dem Kommen des Messias aufhören und daß alle Tage zu Sabbaten werden müssen [1]).

Auch in seiner trefflichen Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen" 1539 behandelt der Reformator wieder die Lehre vom Feiern der Feste: „Darum stehet's und soll stehen in unserer Macht und Freiheit, daß wir Ostern halten, wenn wir wollen; und wenn wir auch den Freitag zum Sonntag machten, und wiederum, dennoch sollt es recht sein, so fern es geschähe durch die Majestäten (Obrigkeit) und die Christen einträchtiglich. Denn Moses ist tot und begraben durch Christum. Und Tage oder Zeit sollen nicht Herren sein über die Christen, sondern die Christen sind freie Herren über Tage und Zeit zu setzen, wie sie wollen oder wie es ihnen eben ist. . . . . Denn wir ohn Ostern und Pfingsten, ohn Sonntag und Freitag wissen selig zu werden und um der Ostern, Pfingsten, Sonntag, Freitag willen nicht können verdammet werden, wie uns S. Paulus lehret." Ein Konzil habe Macht, über Zeremonieen zu verfügen, darunter auch, für Predigt, Gebet 2c. bestimmte Stunden festzusetzen, aber allein aus 1 Kor. 14, 40. Wer aber aus einem Hindernis solches nicht halten kann, dem ist es keine Sünde, „denn es geschieht ihm zugute, nicht dem Bischofe" [2]).

Endlich im Jahre 1544 am 17. Sonntage nach Trinitatis hielt Luther die Einweihungspredigt für die Schloßkirche zu Torgau über Luk. 14, 1—11. Bei dieser ernsten, feierlichen Gelegenheit hat er zum letztenmale, öffentlich und eindringlich evangelische Frei-

---

[1]) Erlanger Ausgabe XXXI, 443—445.

[2]) Erlanger Ausgabe XXV, 275. 340 f.

heit gegen judaistische Knechtschaft vertreten. Nachdem er gezeigt, wie wenig Gefallen die Juden an Christi Heilthätigkeit am Sabbat gehabt, wie sie dieselbe als Sabbatsbruch angesehen, stellt er fest, daß den Juden durch göttlich Gebot Zeit, Stätte, Personen und Art ihres Gottesdienstes bestimmt gewesen. Aber wir Christen, Priester allesamt nach 1 Petr. 2, 5. 9, sollen alle, zu aller Zeit und an allerlei Orten Gottes Wort und Werke verkündigen. Wir sind Herren des Sabbats mit Christo und durch Christum (Matth. 12, 8) [1]). Durch ihn „haben wir die Freiheit, so uns der Sabbat oder Sonntag nicht gefällt, mögen wir den Montag oder einen andern Tag in der Woche nehmen und einen Sonntag daraus machen", wobei selbstverständlich die Willkür des Einzelnen ausgeschlossen bleiben müsse, da das eine „gemeine Not" sei. Anderseits sei auch das von der Kirche gegebene Gesetz keine absolute Formel, denn „wo Not vorfiele", daß man auf den bestimmten Tag einmal nicht predigen könne, so thue man es an einem andern. Da aber einmal der Sonntag angenommen ist, so bleibe es also „allein, daß wir Herren darüber sein, nicht er über uns". . . . . Diese Freiheit haben wir Christen auch aus der Lehre des heiligen Evangelii, und sollen auch darob halten, daß wir des Sabbats und anderer Tage und Stätte Herren sind und nicht darinne sonderliche Heiligkeit oder Gottesdienst setzen, wie die Juden oder Papisten" [2]). Ebenso verhalte es sich mit dem Kirchengebäude, das um nichts besser ist als andere Räume. Aber weil wir lesen, daß Christus verheißen hat sein zu wollen, wo zwei oder drei in seinem Namen sich versammeln, so sei es gut, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort in christlicher Freiheit zusammen zu kommen, und also ein stark, kräftig Gebet zum Himmel zu schicken [3]). Von Christo, der am Sabbat geheilt und damit seinem Gebot Matth. 22, 39 von der Nächstenliebe gefolgt, sollen wir lernen, wie wir Sabbat zu halten haben. Wir sollen den Tag „heiligen". Das

---

1) Erlanger Ausgabe XVII, 240 f.

2) A. a. O., S. 242. 243.

3) A. a. O., S. 244 f.

heiße, Gottes Wort rein und heilig predigen und helfen, daß anderen es gepredigt und erhalten werde; Gottes Wort in unser Herz fassen, Gott anrufen im Gebet; dem Nächsten helfen, wo er dessen bedarf zu aller Zeit, auch am Sabbat [1]). „Das sei genug", so schließt er diesen ersten Teil seiner Predigt „vom ersten Stück dieses Evangelii, vom Sabbat, das uns lehret, wie er zu heiligen ist, daß wir nicht an die Zeit, Stätte, Haus oder Personen gebunden, sondern dieselben dazu nehmen und gebrauchen, nach unserer Gelegenheit und Notdurft, daß wir mit einander Gottes Wort hören, mit einander beten und danken. Welches am besten in der Sammlung geschiehet, da man allein um deswillen zusammen kommt, und Herz und Gedanken weniger zerstreuet sind, weder sonst, da ein jeder für sich selbst oder mit andern zu thun hat" [2]).

Nach Melanchthon gilt als ewiger Gehalt des dritten Gebotes die Forderung, Gottes Wort zu treiben und das Predigtamt zu erhalten. Für den Gottesdienst brauche man eben eine bestimmte Zeit, das sei das Ewige im dritten Gebot, alles andere ist vergängliche Zeremonie, die wir in der Christenheit nachahmen. Der Sonntag ist demnach eine imitatio, nicht eine continuatio des Sabbats [3]).

Der „alter Martinus", der klarste Dogmatiker aus Melanchthons Schule, Martin Chemnitz, sagt in seiner Glaubenslehre, die Meinung, daß es zum Heile notwendig sei, den Sonntag zu halten, sei eine irrige, vielmehr habe die alte Kirche darum den Auferstehungstag als Gottesdiensttag erwählt, weil gerade durch die Auferstehung alle Schatten des Gesetzes und mit ihnen der

---

1) A. a. O., S. 248—250.

2) A. a. O., S. 253.

3) Scholia in Ep. ad Col.: „Testium praeceptum de Sabbatho ad caerimonias pertinet, quod nos propter utilitatem corporalem imitamus in feriis quibusdam observandis, ut sciat populus, quando convenire ad audiendum verbum Dei debeat." Vgl. Loci theoll. (Berl. 1856), S. 41 f. Catechesis puerilis: „Judaei habuerunt praeceptum divinum de die et de opere. Nos habemus praeceptum divinum de opere, . . . non de die certo." Vgl. Kawerau, Ev. Kirchenztg. 1876. Nr. 5, S. 117.

Sabbat abgeschafft seien. Kein Gesetz, keine Vorschrift des Neuen Testamentes nötige, den Sonntag zu halten, freilich aber wäre es barbarischer Mutwille, wenn einer ohne triftigen Grund eine so alte kirchliche Sitte abschaffen wolle [1]).

Heben Melanchthon und Chemnitz die Bedeutung des Sonntages als Kultustages hervor, so andere lutherische Theologen seine soziale Bedeutung. Die Nächstenliebe gegen unsere armen Mitmenschen, Knechte, Mägde, Tagelöhner zwinge uns, einen Tag in der Woche freizugeben. So Bucer [2]). Petrus Schultz in seinem Katechismus von 1527: „Was heißt Feiertag? Antwort: Der Sonntag und alle Tage. Was heißt heiligen? Antwort: Absondern und zueignen. Was soll ich absondern? Antwort: Ich soll die Tage absondern von bösen Werken und Sünden. Welchen Tag? Antwort: Ei, alle Tage ist dieser Feiertag. Was heißt zueignen? Antwort: Ich soll alle Tage Gott zu Ehren brauchen und zu seinem Lobe. Wenn feiern wir den Sonntag und alle Tage? Antwort: Wenn wir nicht sündigen, sondern alles Gute thun, Gott glauben und dem Nächsten dienen. Das heißt den Sonntag heiligen: Ich soll an keinem Tage sündigen. Handfeiern ist uns im Neuen Testament nicht geboten."

Agricola [3]) schließt sich besonders an Luthers Wort an: feiern heiße Gott in sich wirken lassen. Der äußere, leibliche Sab-

---

[1]) Loci theoll. ed Lyser. p. 55: (Der Sonntag ist gewählt) „non hac opinione, ut sicut Deus creatione sanctificavit septimum diem, ut anima, quae illam non sanctificaret, morte moriatur: ita Christum sua resurrectione sanctificasse primam sabbathi, ut sub necessitate salutis servanda sit, sed sumserunt diem, in qua Christus resurrexit, quia per resurrectionem Christi facta est absoluta abrogatio omnium umbrarum legis, inter quas etiam sabbathum numeratur. — Exam. conc. Trid. de festis. Sectio III. Licet ad illum (dominicum) diem ecclesiastici conventus nulla necessitate vel legis vel praecepti in novo testamento alligati sint, barbaria tamen petulantia esset, sine causa, cum quidem conscientiis christiana libertas relinquatur, ordinis et concordiae gratia nolle morem illum apostolicae et primitivae ecclesiae observare."

[2]) Vgl. hiezu und zum folgenden Kawerau a. a. O., S. 118.

[3]) Eine christliche Kinderzucht 1527. 130 gemeine Fragen für junge Kinder 1528. Kawerau a. a. O., S. 118.

bat sei das Schattenbild eines Herzens gewesen, das gelernt habe, ganz allein an Gottes Wort zu hangen, nichts aus eigener Wahl zu thun, sich in allen Lagen des Lebens allein an Gottes Wohlgefallen genügen zu lassen. Alle also, die ein solch Herz hätten, erfüllten das dritte Gebot recht.

Gegen die Sabbater, wider welche Luther seinen Brief 1538 schrieb, hatte sich früher schon Kaspar Schwenckfeld erhoben mit der Schrift: „Vom christl. Sabbat und Unterschied des Alten und Neuen Testaments 1532." Auch er äußert sich in demselben ganz in Übereinstimmung mit Luther und Agricola, daß nur der geistliche Sabbat, so man mit dem Herzen von Sünden feiert, ein rechter Sabbat sei. Von der Arbeit leiblich still stehen und müßig gehen, heiße noch nicht den Sabbat heiligen, sondern kein Böses thun, von Sünden abstehen und den alten Menschen feiern lassen von allen seinen Werken [1]). Ähnlich Johann Weigel in einer Predigt am 17. Sonntage nach Trinitatis in seiner Kirchen- und Hauspostille 1618.

Wir haben gesehen, daß die Augsburger Konfession nicht nur die evangelische Lehre vom Sonntag vertrat, sondern auch gegen alles judaistisch-gesetzliche Wesen hinsichtlich kirchlicher Vorschriften betreffs der Arbeit am Sonntag energisch Front macht. Leider wurde nicht überall danach verfahren, sondern zum Teil in rigoroser Weise die Sonntagsruhe erzwungen [2]). Aber trotzdem hielt man an der im Bekenntnis und von den Reformatoren verkündeten Lehre strenge fest, und gerade die Kirchenordnungen bieten eine Fülle von klaren Belegen dafür, daß man überall, wo die Reformation sicheren Fuß gefaßt und kirchenbildend geworden war, fest auf dem Standpunkt des Augsburger Bekenntnisses verharrte. Auch in diese Kirchenordnungen wollen wir einen Blick thun. Sie umfassen die Jahre 1526—1553.

---

1) Vgl. Zöckler in „Herzogs Realencykl." 2. Aufl. XIV, 431. Warum Zöckler gerade Schwenckfeldt „spiritualistische Verflüchtigung" vorwirft, verstehe ich nicht. Schwenckfeldts Äußerungen treffen nicht nur dem Sinn nach, sondern fast Wort für Wort zusammen mit Luthers Äußerungen im „Sermon von guten Werken". S. o.

2) Ein Beispiel aus Stralsund bei Zöckler a. a. O., S. 430.

Die K.-O. für die Stadt Hall, von Brenz verfaßt, 1526 sagt: „Bei den Christen ist kein äußerlicher, von Gott gebotener Feiertag, wie bei den Juden der Sabbat gewesen, sondern ist ein steter, ewiger Sabbat oder Feiertag, von der Taufe anhebend bis in den Tod währena, darin nimmer kein unrecht Geschäft soll vollbracht werden. Doch in einer christlichen Versammlung zur äußerlichen Notdurft mag eine Ordnung in Tagen und Zeiten, mit Feiertagen und Werktagen gehalten werden .... nicht als von Gott geboten und zur Frömmigkeit und der Seelen Seligkeit nötig." Auf jener Notdurft allein beruhe auch das Feiern von der Arbeit [1]). Der Brandenburg-Ansbacher Abschied 1526 will, daß Sonntag, die Christus-, Marien-, Apostel- und Märtyrerfeste wie bisher „unabgängig" gehalten werden. Arbeit und Völlerei sollen um des Gottesdienstes willen unterbleiben, doch soll ein jeder Pfarrherr dem gemeinen Manne ausdrücklich sagen, daß er nach geschehener Predigt, besonders im Sommer und bei unstetem Wetter, an seine Arbeit gehen dürfe „ohne einige Beschwerung seines Gewissens" [2]). Nach den Lüneburger Artikeln 1527 soll und darf niemand gedrungen werden zum Feiern, ebenso wenig wie zum Fasten „damit einem jeglichen frei sei, nach der Notdurft zu arbeiten, jedoch den Sonntag, darin wir Gottes Wort hören, zu feiern" [3]). Vom Unterricht der Visitatoren 1528 (1538) haben wir schon oben gesprochen. In der Braunschweiger K.-O. 1528 wird gelehrt, daß unsere Gewissen an keine Tage noch Feste gebunden sind, wie Christus und Paulus lehren. Aber um der Predigt und der christlichen Liebe willen, damit auch das Gesinde Ruhe habe und die Predigt besuchen könne, sollen die Sonntage und die großen christlichen Feste gehalten werden. Und zwar halte man die Sonntage, weil es bisher so christliche Gewohnheit gewesen [4]). Damit stimmt wörtlich überein die Hamburger K.-O.,

---

[1]) Richter, Die evangel. Kirchenordnungen (Leipz. 1871), I, S. 44.
[2]) A. a. O. I, 53.
[3]) A. a. O. I, 71.
[4]) A. a. O. I, 113.

verfaßt von Bugenhagen 1529 [1]). In demselben Jahre spricht sich die Baseler K.-O. dahin aus, daß „alle Christen mit höchstem Fleiß sich bearbeiten sollen, daß sie in Meidung der Laster Gott, ihrem himmlischen Vater, täglich feiern, der Sünde absterben und in Tugenden zunehmen“. Nichtsdestoweniger wolle man einige Feiertage für Predigt, Gebet und Bezeugung christlicher Liebe, mit Unterlassung der Arbeit bestimmen [2]). Die Hessische K.-O. 1532 verwahrt sich dagegen, daß die christl. Feiertage heiliger sein sollten als andere Tage, sondern die „Notdurft“ habe um „des gemeinen Mannes und der ungelehrten Jugend“ willen ihre Anordnung erfordert. Auch sei es sonst „brüderlich und civile“, daß man Menschen und Vieh von Zeit zu Zeit ruhen lasse [3]). Die Soester K.-O. 1532 verweist hinsichtlich der Feiertage auf die Braunschweiger K.-O. unter Hervorhebung des evangelischen Grundsatzes: „Man soll das Volk fleißig belehren und unterrichten, daß den Christen alle Zeit und Tage frei, gleich seien und unser Gewissen ungebunden“ (Vgl. auch die Ansbacher K.-O. oben) [4]). Die ausführliche und treffliche Pommersche K.-O. 1535 beginnt im 3. Teil, zu dem auch der Artikel von den Festen gehört, daß alle Zeremonieen christlich sollen gehalten werden nach 1 Kor. 14, 40, doch dürfen sie nie eine Bürde sein, nicht die Gewissen binden. Darum sei es genug, den Sonntag zu feiern, da Gott vor Zeiten selbst einen Wochentag für genügend gehalten, um Gottes Wort zu predigen, zu hören, zu loben und zu danken, zu singen und zu beten [5]). Die Württemberger K.-O. (von Schnepf und Brenz) 1536 beruft sich neben Paulus auch auf Jesaias, nach dessen Weissagung den Christen alle Tage Sabbate sein sollen. Nur um der Predigt und leiblicher Ruhe willen müsse man etliche Tage „ohne Verstrickung der Gewissen“ vornehmen, an denen jedermann zum

---

1) Joh. Bugenhagens Hamburger Kirchenordnung, herausgegeben von Bertheau (Hamb. 1885), S. 85 f. 87.

2) Richter a. a. O. I, 126.

3) A. a. O. I, 163.

4) A. a. O. I, 168.

5) A. a. O. I, 257. 259.

Gottesdienst sich Zeit nehmen und „dieweil“ andere Arbeit unterlassen soll [1]). Urbanus Regius ist der Verfasser der Hannöverschen K.-O. 1536 und lehrt in ihr, daß „wir auch in christlicher Freiheit den Sonntag“ halten, und zwar nur um der Ordnung des Gottesdienstes willen. „Jedoch bestricken wir damit niemandes Gewissen, sondern halten solches gerne .... in rechter Erkenntnis christlicher Freiheit, daß die Liebe auch der Not diene .... Hie sehen wir (bei Hieronymus u. a.), daß man vor 1100 Jahren den Feiertag frei gehalten hat, Gottes Wort gehört und danach zur Notdurft etwas gearbeitet“ [2]). Die Lippesche K.-O. 1538 (von Justus Jonas, Luther, Bugenhagen, Melanchthon revidiert und gebilligt) widmet der Frage von den Feiertagen drei Artikel, betont, daß der Mensch des Sabbats Herr sei nach Marc. 2. Kol. 2. Gal. 4, beruft sich auf die alte Kirche, welche des Sonntags nach der Predigt habe arbeiten lassen, will darum ernstlich die Gewissensfreiheit gewahrt wissen und wendet sich gegen jeden judaistischen Mißbrauch der Zeremonieen [3]). Ebenso betont die christliche Freiheit die Calenberg-Göttinger K.-O. von 1542 und die Hallische K.-O. (von Brenz) 1543 schließt direkt jede Berufung auf das mosaische Gesetz für die Begründung der Sonntagsfeier aus [4]). Die Mecklenburger K.-O. 1552 (von mehreren Geistlichen, an ihrer Spitze Aurifaber verfaßt und von Melanchthon begutachtet) beruft sich mit Luther (s. o. seine Predigt von 1544) auf die Verheißung Christi, daß er sein werde, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien. Darum seien Versammlungen zum Gottesdienst ein göttlich Gebot. „Die Zeit aber und Lektüre läßt Gott die Pastores nach Gelegenheit ordnen .... Und wollen hiermit zuvor erinnert haben, daß wir damit rechten Verstand von menschlichen Ordnungen in der Kirche nicht verdunkeln wollen.“ Keines Gewissen soll gebunden werden, Veränderung der gewohnten Ordnung

---

1) A. a. O. I, 267.
2) A. a. O. I, 275.
3) A. a. O. II, 497.
4) A. a. O. I, 364; II, 17.

ist keine Sünde. Man wolle aber eine gemeinsame Ordnung halten „um der Jugend und des Volkes willen“ [1]). Endlich spricht sich die 2. Württemberger K.-O. (von Brenz) 1553 ebenso klar wie die erste dahin aus, daß kein levitisch Gebot die Christen wegen der Feiertage binde, sondern sie „nach Gelegenheit des Landes und Volkes“ Anordnungen treffen können [2]). Zahlreiche andere Kirchenordnungen übergehen wir, weil sie den betreffenden Artikel „von den Feiertagen“ meist wörtlich aus den besprochenen Ordnungen herüber nehmen.

Fassen wir nun noch einmal die Lehre von der Sonntagsfeier nach der Weise der lutherischen Reformation zusammen, so ergiebt sich folgendes:

1) Das Sabbatgebot ist ein Zeremonialgesetz und aufgehoben nicht allein nach Kol. 2. Gal. 4, sondern auch nach Jes. 66.

2) Der Sonntag ist eine Nachahmung (imitatio), nicht eine Fortsetzung (continuatio), des Sabbats.

   a) Er ist nicht von Gott geboten, denn davon enthalte das Neue Testament nichts und die Praxis der alten Kirche beweise das.

   b) Er ist eine bloße kirchliche Einrichtung, eine Sitte, Gewohnheit, die die Kirche auch wieder ändern könne.

3) Diese kirchliche Sitte der Sonntagsfeier

   A. ist nicht begründet im 3. Gebot des Dekalogs, denn

      a) dieser, nur den Juden bestimmt, werde nur darum von uns Christen herübergenommen, weil er natürliche Gesetze besonders fein zum Ausdruck bringe (Luther, Wider die himmlischen Propheten), weshalb denn auch

      b) alle für den Sabbat gegebenen Vorschriften, insbesondere auch die betreffs der Unterlassung der Arbeit gegebenen uns nicht angehen;

---

[1]) A. a. O. II, 122.

[2]) A. a. O. II, 139.

B. sondern sie hat ihre Begründung

a) nach Matth. 18, 20 in der göttlichen Verheißung, daß Christus bei den Christen sein werde, wo sie in seinen Namen sich versammeln;

b) nach 1 Kor. 14, 40 in dem apostolischen Befehl, daß alles in der Kirche ordentlich zugehen solle;

c) im Gebote der Nächstenliebe, nach welcher dem Armen durch Befreiung von der Arbeit Zeit zum Hören des Wortes Gottes gegeben werden soll.

4) Weil aber die Feier gerade am Sonntag lediglich eine Menschensatzung ist, so

A. hat die Kirche

a) die Freiheit nach „Gelegenheit von Ort und Volk" diesen Tag zu verlegen, nach ihrem Gefallen, mit ihm zu schalten, wie sie will;

b) die Pflicht, die Gewissen der einzelnen nicht durch judaistisch-gesetzliche „Auffäze" (Augsburger Konfession), insbesondere betreffs der am Sonntag zu unterlassenden Arbeit, zu beschweren;

B. hat der Einzelne

a) die Pflicht, der Kirche zu gehorchen und nicht seine Willkür zum Maßstab der Ordnungen zu machen;

b) die Pflicht, die Schwachen zu schonen;

c) die Freiheit, sich auch von den bestehenden kirchlichen Ordnungen zu dispensieren, wenn er damit nicht gegen 1 Kor. 1, 40 und gegen die unter b genannte Pflicht verstößt. Insbesondere steht ihm unter den genannten Voraussetzungen das Recht der Arbeit auch am Sonntag zu.

VII.

Die ursprüngliche Lehre der reformierten Kirche und die Anfänge der modernen Lehre von einer ver-

meintlich gottgebotenen Sonntagsfeier. Der Irrtum vermochte über den Romanismus, der durch die Allmacht kirchlichen Bestimmens die evangelische Freiheit zu erdrücken suchte, noch dadurch hinaus zu gehen, daß er aus dem Kirchengebot ein Gottesgebot machte, indem man entweder das alttestamentliche Sabbatsgebot gegen Kol. 2. Gal. 2. Röm. 14 für noch immer gültig erklärte oder ein neues Sonntagsgebot Christi oder des heiligen Geistes (in den Aposteln) erdichtete. Beides hat stattgefunden. Ihren Ursprung nahm diese moderne Lehre in der reformierten Kirche, weshalb wir erst hier von ihr reden, obwohl fast alle ihre Bekenntnisse, wie auch Calvin, völlig mit Luther und den lutherischen Bekenntnissen in diesem Punkte übereinstimmen.

Die Bekenntnisse der verschiedenen reformierten Kirchengemeinschaften enthalten mit Ausnahme der drei puritanischen und der formula consensus Helvetica aus dem Ende des 17. Jahrhunderts nichts, was einer Trübung der alten evangelischen Lehre hätte Vorschub leisten können. Die confessio Helvetica posterior[1]) 1564 giebt an, daß die Beibehaltung des alten Gebrauchs der Sonntagsfeier um des Kultus und der Liebe willen geschehe, wobei der erstere als an keine Zeit gebunden erklärt und die Gleichheit aller Tage behauptet wird. Die Ansicht, daß der Sonntag heiliger sei als ein anderer Tag, gilt diesem Bekenntnis geradezu für Aberglauben. Geheiligt wird der Feiertag

---

[1]) Niemeyer, Coll. confessionum, p. 526: „Quamquam religio tempori non alligetur, non potest tamen absque justa temporis distinctione vel ordinatione plantari et exerceri. Deligit ergo quaevis ecclesia sibi tempus certum ad preces publicas et evangelii praedicationem nec non sacramentorum celebrationem . . . unde videmus in ecclesiis vetustis non tantum certas fuisse horas in septimana constitutas coetibus, sed ipsam diem dominicam ab ipsis apostolorum temporibus . . . quod etiam nunc recte propter cultum et charitatem ab ecclesiis nostris custoditur. Observationi judaicae et superstitionibus nihil hic permittimus. Neque enim alteram diem altera sanctiorem esse credimus neque otium Deo per se probari existimamus sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus.“ — Hier also haben wir 34 Jahre nach der Übergabe des Augsburger Bekenntnisses in einem der wichtigsten Bekenntnisse der reformierten Kirche noch dieselbe Lehre.

nach dem Ausspruch des Heidelberger Katechismus [1]) 1562 durch fleißige Erhaltung von Predigtamt und Schule, ernstliches Hören von Gottes Wort, Feiern der Sakramente und Anfangen des ewigen Sabbats dadurch, daß man von bösen Werken feiert und den heiligen Geist in sich wirken läßt. Ebenso erklärt sich der Catechismus Genevensis [2]) 1541, der es auch ausdrücklich betont, daß das Unterlassen der Arbeit am Sonntag ein Teil der alten Zeremonieen sei, die der Herr abgeschafft habe.

Damit stimmt Calvin überein. In seiner „Institutio religionis christianae" findet er zwar dafür, daß Gott im Alten Testament den je siebenten Tag zur Ruhe angeordnet, einen Grund in der Zahl selbst als der Zahl der Vollendung und meint, sie sei von Gott gewählt, um anzudeuten, daß der Sabbat so lange bleiben werde, bis der von Jesaias prophezeite ewige Sabbat hereinbreche. Aber, fährt er fort, wenn jemand diese Erklärung für zu spitzfindig halte, so stelle er ihm gern frei, eine andere zu suchen (S. 152). Er will daher die Kirche weder an die Beobachtung des je siebenten Tages noch an die des ersten Wochentages binden [3]) und hält für die Wahrheit, welche uns nach Abstreifung des alttestamentlichen Schattens bleibt, daß wir den ewigen Sabbat in

---

[1]) A. a. O., S. 418: „Was will Gott im 4. Gebot? Gott will erstlich, daß das Predigtamt und Schule erhalten werden, und ich, sonderlich am Feiertag, zu der Gemeinde Gottes fleißig komme, das Wort Gottes zu lernen, die heiligen Sakramente zu gebrauchen, den Herrn öffentlich anzurufen und das christliche Almosen zu geben. Zum andern, daß ich alle Tage meines Lebens von meinen bösen Werken feiere, den Herrn durch seinen Geist in mir wirken lasse und also den ewigen Sabbat in diesem Leben anfange."

[2]) A. a. O., S. 145: „Quod ad caerimoniam, cum in Christo extiterit ejus veritas, abrogatam (illam legem) esse dico . . . siquidem quietis observatio pars est veterum caerimoniarum . . . quid ergo ex praecepto nobis restat? Ne sancta instituta, quae ad spiritualem ecclesiae politiam faciunt, negligamus: praesertim vero, ut sacros conventus ad audiendum Dei sermonem, ad mysteria celebranda, ad solennes preces sicut erunt ordinati, frequentemus."

[3]) Instit. rel. christ (Genev. 1554), p. 155: „Neque sic tamen septenarium numerum moror, ut ejus servituti ecclesiam astringam . . . neque enim ecclesias damnavero, quae alios conventibus suis solennes dies habeant."

uns zu verwirklichen streben, indem wir Gottes Geist in uns wirken lassen, in frommer Erkenntnis der Werke Gottes uns üben, die kirchliche Ordnung bei der Predigt und der Spendung der Sakramente beobachten und unsere Untergebenen nicht unmenschlich bedrücken [1]).

Wie Calvin lehrte auch 1547 noch Prädinius in Gröningen, daß die alte Kirche, als sie passende Zeiten für ihren Gottesdienst gesucht, nicht sowohl aus einem religiösen Beweggrunde, als vielmehr aus alter Gewohnheit einzelne Tage dafür bestimmt habe [2]).

Der reformierten Kirche verdanken wir auch ein ausführliches und für seine Zeit sehr gründliches Werk über die christlichen Feste. Es ist von dem trefflichen R. Hospinianus, Festa Christianorum h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum Christianorum liber unus .... Tiguri, anno 1593. fol. Auch über die Feste der Juden, Griechen, Römer und Türken hat er ein Werk in drei Büchern geschrieben. Auch bei ihm ist noch alles wesentlich in Übereinstimmung mit der alten evangelischen Lehre. Das Recht, Feste zu feiern, leitet er aus 1 Kor. 14, 40 und Matth. 18, 20 ab. Es sei ein morale et naturale, daß überhaupt Feste gefeiert werden, aber zwischen Altem und Neuem Testament besteht in dieser Hinsicht ein gewaltiger

---

[1]) A. a. O.: „Ut sub figura Judaeis tradebatur veritas, ita nobis sine umbris commendatur: 1) ut perpetuum tota vita sabbathismum meditemur a nostris operibus, quo dominus in nobis per suum spiritum operetur; 2) ut pia operum dei recognitione privatim se quisque, quoties vacat, diligenter exerceat; 3) ut omnes simul legitimum ecclesiae ordinem ad verbum audiendum, ad sacramentorum administrationem, ad publicas orationes constitutum observemus; 4) ne nobis subditos inhumaniter premamus."

[2]) Bei Gerdesius, Historia reformationis (Grön. 1749), vol. III, p. 201: „Ad quae (exercitia et charismatum et coenae dominicae) ut possunt delegisse tempora ex opportunitate veteres Christiani, ita verisimile est, et sabbatha interdum illos sumsisse non religionem sequentes tamquam haec major esset in eo die quam in ceteris, sed quod religio a Judaeis exorta secum hunc morem inde duxisset, rebus Christianorum nihil incommodum."

Unterschied. Nicht um des Gewissens willen, sondern um guter Ordnung willen feiern wir Feste; die Kirche kann, wenn sie will, ihre Feste auf andere Tage verlegen; die Festtage sind an sich nicht heiliger als andere Tage, sondern allein um guter Zucht und Ordnung willen da [1]). Den Sonntag glaubt er von den Aposteln bald nach der Himmelfahrt eingesetzt, um damit dem Judaismus entgegen zu arbeiten und die Abschaffung des mosaischen Gesetzes zu bezeugen [2]). Trotz alledem aber hätten sie durch keine gesetzliche Vorschrift seine Feier geboten, vielmehr sei seine Beobachtung bis auf Konstantin ganz frei gewesen [3]).

Der erste, welcher behauptete, daß der Sonntag göttlicher Einsetzung sei, war Beza. In seinem Kommentar zum Neuen Testament [4]) sagt er zu Apocal. 1, 10, daß von den Aposteln nach

---

[1]) Cap. 1: „An sint festi diei a Christianis celebrandi." fol. 1. 2.

[2]) Cap. 2: „De libertate christiana circa festa." fol. 3a: „Hi vero dies earumque determinationes, non sic in novo, ut in vetere testamento obligant in conscientia, sed tantum scandali et contemptus ratione: nec etiam ita certis temporibus sunt affixi et alligati, ut si ex usu ecclesiae esset, ipsaque necessitas postularet, non liceat mutare et in alios commodiores dies transferre: proindeque etiam dies isti determinati ad feriandum non debent, in et per se considerati, reliquis diebus haberi sanctiores, quasi mysterium et figuram, vel significationem aliquam, ut in vetere testamento, contineant: sed solum tanquam determinati disciplinae ordinis ac politiae gratia et propterea cum hac determinatione consistat aequalitas dierum."

[3]) Cap. 8 de die dom. fol. 24a: „Etsi vero ex his constet, d. d. jam tum apostolorum temporibus Judaici sabbathi loco solennem fuisse, non invenitur tamen vel apostolos vel alios lege aliqua et praecepto observationem ejus instituisse: sed illam fuisse liberam inde colligitur, quod non solum dominica die sed quarta etiam et sexta feria ecclesiasticos conventus celebrarunt . . . . . Constantinus M. primo lege dominicam diem praecepit."

[4]) Novum testamentum (Genevae 1598), p. 525: „. . . quo die (dominico) apparet, jam tum solitos fuisse frequentiores coetus haberi a christianis, sicut sabbatho Judaei in synagogen conveniebant, ut appareat, quartum praeceptum de septimo quoque die sanctificando, quod ad sabbathi quidem diem et ritus legales, fuisse ceremoniale, quod ad cultum autem Dei attinet, esse legis moralis immotae et in hac vita perpetuae praeceptum: et stetisse quidem illum sabbathi diem a crea-

Anleitung des h. Geistes der erste Wochentag an des siebenten Stelle gesetzt sei; der Sonntag sei daher apostolischer und wahrhaft göttlicher Tradition, so jedoch, daß das jüdische Feiern von jeder Arbeit am allerwenigsten beobachtet worden sei. Erst Konstantin und die späteren Kaiser haben Gesetze erlassen, und endlich sei, was zu gutem Zweck eingerichtet worden, um nämlich die Geister zum Besuch des Gottesdienstes recht gestimmt zu machen, in den reinen Judaismus ausgeartet.

Genf war durch Calvin und Beza der Vorort aller reformierten Gemeinden geworden und seine günstige Lage sicherte ihm stets einen lebhaften Verkehr der namhaftesten Theologen in seinen Mauern. Daher verbreitete sich von hier aus bald die Ansicht Bezas. Es kam aus Italien der Generalvisitator des Augustinerordens, Petrus Martyr, den Zwinglis Schriften dem Papsttum abtrünnig gemacht hatten, und nach weiterem Unterricht und nach fleißigem Studium zu Genf lehrte er in Zürich, Basel und Straßburg, daß fest und unverbrüchlich einer von den 7 Wochentagen dem Gottesdienste geweiht werden müsse [1]). Später wurde P. Martyr Lehrer in Oxford. Sein Schüler Zanchius in Heidelberg hielt es für ein Moralgesetz, den je siebenten Tag zu

---

tione mundi ad domini resurrectionem, quae cum sit alterius spiritualis mundi velut altera creatio, ut loquuntur prophetae, tum spiritu sancto procul dubio istud apostolis dictante pro prioris seculi sabbatho, sive septimo die, assumtus fuit dies hujus mundi primus . . . dominicae igitur diei coetus apostolicae ac vere divinae sunt traditionis, sic tamen, ut judaica cessatio ab omni opere minime observaretur. Est autem haec postea ab imperatore Constantino primum introducta . . . et paullatim ab aliis imperatoribus arctioribus finibus circumscripta: donec tandem eo deventum est, ut quod boni usus causa constitutum erat ac merito retinetur, nempe ut animus a quotidianis laboribus vacuus totum sese audiendo Dei verbo donet, in merum judaismum . . . degenerarit."

[1]) Bei Turretin, Theol. elenchth. vol. II. p. 100: „Septenarii numeri mysteria hic omittamus . . . idque tantum advertamus, e septem quibusque diebus unum Deo esse servandum. Sicut perpetuum est ac aeternum, ut quamdiu ecclesia agit in terris, ministris ejus victus debeatur . . . ita quod unus dies in hebdomade cultui divino mancipetur, stabile ac firmum est."

feiern [1]). Bucer in Cambridge behauptete, es sei Pflicht, den je siebenten Tag zu feiern und heilsam in der Zeit außerhalb des Gottesdienstes an diesem Tage alle Arbeit zu unterlassen [2]). Daß der Sonntag vom h. Geist durch die Apostel an die Stelle des Sabbats gesetzt sei, lehrte in Frankreich Gallasius [3]) († 1564, lebte in Paris und Orleans), und am Ende des Jahrhunderts finden wir die neue Meinung wie in Genf durch de la Faye [4]) († 1616), so in Holland durch den Leydener Professor Junius [5]) († 1602) vertreten. Der letztere glaubte den Sonntag von Christus selbst eingesetzt.

VIII.

Das siebzehnte Jahrhundert. Hatte das sechzehnte Jahrhundert die Entwickelung und Verbreitung der rechten wie auch schon die Anfänge der irrtümlichen Lehre gebracht, so führte nunmehr das siebzehnte die volle Ausbildung der letzteren und den Kampf zwischen beiden Richtungen herauf.

In England brachten die kirchlichen Wirren die Lehre, daß der Sonntag auf Grund des mosaischen Sabbatgebotes als von Gott geboten angesehen werden müsse, zur vollen Entfaltung. Die Episkopalen vertraten hier die alte evangelische Lehre, die Puritaner

---

1) A. a. O.: „Morale est mandatum, quatenus praecipit, ut e 7 diebus unum consecremus externo cultui divino."

2) A. a. O.: „Certe et hoc nostri officii est unum in septimana diem religionibus publice sanctificare . . . quis itaque non videat, quam salutare sit Christi plebibus, unum esse in septimana diem ita sacris religionibus consecratum, ut in eo nihil aliud facere operis fas sit."

3) A. a. O., S. 104: „Hoc institutum, ut dies dominicus in locum sabbathi substitueretur non ab hominibus sed jam inde ab apostolis nos accepisse hoc est a spiritu Dei, a quo regebantur."

4) A. a. O.: „Merito igitur dixerimus, apostolos spiritu sancto duce pro 7° illo die legali eum (den ersten) substituisse."

5) Bei Amesius p. 52: „Quam ob rem, cum dies dominicus Christi facto exemplo institutoque, apostolorum et ecclesiae veteris observatione constantissima et scriptura teste fuerit observatus et subditus in locum judaici sabbathi inepte faciunt, qui observationem diei dominicae ex traditione, non ex scriptura sacra in ecclesia perdurare asserunt."

warfen jenen im allgemeinen romanisierende Tendenzen vor, weil sie vieles festhielten, was nicht ausdrücklich in der Schrift geboten sei. Die Episkopalen gaben den Vorwurf zurück, indem sie auf die Sonntagsfeier bei den Puritanern hinweisen, die auch nicht in der Schrift geboten sei. Verwerfe man alle anderen christlichen Feste als papistischen Sauerteig, so habe man auch kein Recht mehr, den Sonntag zu feiern. Um sich zu rechtfertigen, behaupteten nun die Puritaner mit aller Strenge die göttliche Einsetzung des Sonntags und übertrugen auf ihn alle Pflichtgebote des jüdischen Sabbats. Unter Jacob I. (1603—1625) machten sie besonders laut geltend, daß auch alle sonst erlaubten Ergetzungen am Sonntage verboten seien. Sogleich benutzten das die Jesuiten, dem Volke klar zu machen, daß der Protestanten Lehre mit der christlichen Freiheit nicht bestehen könne, wodurch sie viele für den Papismus gewannen. Diesem Unfug zu steuern, veröffentlichte der König am 24. Mai 1620 eine Erklärung, durch welche erlaubte Vergnügungen nach dem Gottesdienst gestattet wurden [1]). Diese Verordnung wurde von Karl I. (1625—1649) erneuert und dem Volke erlaubt, nach dem Nachmittagsgottesdienste unsündliche Spiele zu treiben, als 1631 der Streit aufs neue entbrannte. Der Bischof Laud, dem man besonders Schuld gab, das königliche Dekret gefördert zu haben, erklärte, daß er keinen Anteil daran habe. Gleichwohl ward später bei dem Prozeß, der seiner Hinrichtung vorausging, ihm derselbe Vorwurf gemacht. In jener Zeit, 1639, erschien auch Miltons umfassendes Buch über die Frage: Dies dominica sive succincta narratio ex S. Scripturarum et venerandae antiquitatis patrum testimoniis concinnata [2]), welches das Haupt- und Grundbuch für die englischen Sabbatarier ge-

---

[1]) Benthem, Engl. Kirchen- und Schulenstaat, S. 532 ff. Vgl. Hengstenberg a. a. O., S. 115 ff.

[2]) Das Buch ist sehr selten geworden und wird in England sehr hoch bezahlt. Mein Exemplar ist ein Druck in 4°, 132 Seiten, ohne Angabe des Druckortes, vom Jahre 1639. Vor dem Titel ist ein zweigeteiltes Blatt mit Holzschnitten, deren linke Reihe die „Werke des Lichts“ am Sonntag, einen Beter, Prediger, Bibelleser, Almosenverteiler, deren rechte die „Werke der Finsternis“, Faullenzer, Tänzer, Spieler, pflügende Bauern zeigt.

worden ist. Er umgeht die klaren Aussprüche der Kirchenväter und Konzilien, lehrt, daß der Sonntag von Christo durch die Apostel eingesetzt sei, daß apostolische Verordnungen nicht mit sonstigen kirchlichen Vorschriften auf eine Stufe zu stellen seien, sondern unabänderliche Geltung gleich göttlichen Geboten hätten (danach verböte also die griechische Kirche mit Recht das Essen von Blut und Ersticktem nach Apg. 15), daß der Sabbat von der Schöpfung an von den Menschen gefeiert sei. 1642/43 schaffte das Parlament die Episkopalverfassung und die Liturgie der bischöflichen Kirche ab, Laud ward hingerichtet, die assembly of divines berufen [1]), des Königs Verordnung öffentlich vom Henker verbrannt [2]). Darauf wurde durch die vom Parlament berufene Synode in ihrem Bekenntnis, der sogen. Westminsterkonfession [3]) und ihren beiden Katechismen (Niemeyer S. 73, 105) die irrige Lehre symbolisch festgestellt. So gilt sie für die schottische Kirche, welche jene Westminsterschriften als ihre Bekenntnisse festgehalten hat. Und auch die bischöfliche Kirche Englands gab nunmehr inbetreff der Lehre vom Sonntag nach, trotz manches noch damals vorhandenen Widerstandes [4]). Auch sie vertritt seitdem die Lehre von der gött-

---

[1]) Benthem a. a. O., S. 534 ff.

[2]) A. a. O., S. 540.

[3]) Niemeyer, Anhang zu der Coll. Symb. eccl. ref., p. 31: „Quemadmodum est de lege naturae ut indefinite portio quaedam temporis idonea divino cultui celebrando sejuncta sit ac assignata, ita in verbo suo Deus (praecepto morali, positivo ac perpetuo homines omnes cujuscunque fuerint seculi obligante) speciatim e septenis quibusque diebus diem unum in sabbathum designavit, sancte sibi observandum. Quod quidem ab orbe condito ad resurrectionem usque Christi dies ultimus erat in septimana; deinde autem a Christi resurrectione in septimanae diem primum transferebatur; qui quidem in scriptura dies dominicus nuncupatur estque perpetuo ad finem mundi tanquam sabbathum Christianum celebrandus."

[4]) Vgl. bei Hengstenberg, S. 116 f., die Stelle aus Spencers Buch „De legibus Hebraeorum ritualibus" 1685. Spencer nennt die Verteidiger der englischen Sabbatlehre „Juden unter christlichem Namen". Wie weit der Fanatismus der Sabbatarier eben damals ging, geht aus seiner Erzählung hervor, daß dieselben „keine Untersuchung über diese Materie zulassen" und die

lichen Einsetzung des Sonntags aufs eifrigste. Zu Zeugen haben wir aus dem 17. Jahrhundert zwei bedeutende Theologen dieser Kirche. Lightfoot lehrt, Christus habe seinen Auferstehungstag als Sabbat für das Israel des Neuen Bundes eingesetzt, den Sabbat des Alten Bundes auf diesen Tag übertragen, wofür er vier nichtssagende Gründe anführt [1]). Forbesius a Corse [2]) meint, das dritte Gebot finde sich unter lauter Moralgesetzen, sei also (sic!) selbst ein solches. Die Christen sind demnach verpflichtet, je einen von sieben Tagen zu feiern. Bloß zeremonialisch aber ist die Wahl des siebenten Wochentages im Alten Testament und die Ruhe von der Arbeit. Der Sonntag ist also zwar göttlicher Einsetzung, zur Ruhe von der Arbeit aber verpflichtet er uns nicht.

Gegner ihrer Meinung für „Atheisten und dem göttlichen Zorne Verfallene erklären".

1) Lightfoot, Opp. omn. T. II, fol. 130: „Merito in hunc diem, diem scilicet resurrectionis suae sabbathum transtulit beatissimus servator . . . nam I. cum Christus conditurus esset novum mundum vel novam creationem, Es. LXV, 17, necesse erat, ut institueret novum sabbathum . . . II. Exordium praecipue sumsit regnum Christi a resurrectione . . . summe ergo consonum fuit, ut dies iste, a quo exordium sumsit Christi regnum, in sabbathum transiret. III. Non institutum est vetus illud sabbathum, nisi post datam promissionem Christi. Gen. III, 15. IV. Necesse erat, ut daretur sabbathum Christianis distinctum a sabbatho Judaeorum ut inde distingueretur Christianus a Judaeo.

2) Forbesius a Corse, Opp. omn., vol. I, theol. moral. de IVo praecepto, p. 75: „Cum hoc praeceptum sit moralibus insertum . . . neque praeteritura sit lex moralis . . . necesse habemus in verbis domini de sabbathi sanctificatione moralem aliquam et quidem perpetui vigoris, quae etiam nos Christianos obliget, agnoscere praeceptionem." — p. 76: „Observatio unius ex VII diebus . . . moralis est. — p. 77: „In observatione diei sabbathi ceremonialis erat taxatio recurrentis illius diei, qui ab initio creationis est octavus. Item ceremonialis erat illa ab opere omni servili praecisa feriatio." — p. 78: „Nos quietem illam diei VIIi, quae vetus erat caerimonia . . . non etiam per otium corporale celebrandum suscepimus. Oritur dubitatio . . . . an liberum sit, quemlibet ex VII in tunc usum assumere . . . simplex nec inepta videtur responsio, si dicatur, exemplum Christi et apostolorum his legis vigorem habere."

Durch einige englische Puritaner, die in Seeland eine Zuflucht gesucht, kam die Lehre von der Verbindlichkeit des mosaischen Sabbatgebotes für die Christen nach Holland. Zwei Männer, Udemann 1612 und v. Teelling 1617, trugen die neue Lehre in ihren Schriften über Moral zuerst vor [1]). Manche traten der neuen Lehre bei, andere hielten an der reformatorischen fest. Auch die Remonstranten protestierten wie gegen die calvinische Prädestinationslehre, so auch gegen die irrige Lehre vom Sabbat. Sie sagten in ihrem Bekenntnis [2]), daß Christus alle Unterschiede der Tage aufgehoben habe. Weil aber die alte Kirche den ersten Tag zur Zusammenkunft bestimmt hätte, so sei es recht, jene altkirchliche Gewohnheit beizubehalten, wenn nicht wichtige Gründe dafür sprächen, zuweilen eine andere Einrichtung zu treffen.

Was sollte man in Dortrecht zu solcher Lehre sagen? Entgegenhalten, daß der Sonntag göttlicher Einsetzung sei? Das war gefährlich. Kein Bekenntnis der reformierten Kirche ließ bis dahin sich so vernehmen, ja manche Bekenntnisse hatten etwas, das der remonstrantischen Lehre nur gar zu ähnlich sah. So suchte man denn den Streit zu ersticken, ließ beim Abdruck der Akten die Verhandlungen über den Sabbat ganz fort und beauftragte eine Kommission von vier Theologen, Sätze abzufassen, die beiden Parteien genügten. Dabei solle man stehen bleiben, nicht dawider predigen noch schreiben bis zu einer neuen Nationalsynode [3]). Jene vier Theologen nun wählten einen Mittelweg, indem sie möglichst an Calvin sich anschlossen, bis zu Bezas und Junius' Behauptungen

---

1) Vgl. Hengstenberg, S. 119.

2) Ausgabe Herdervici 1622, p. 41: „Quartum praeceptum de sanctificando die septimo sive sabbatho, quod attinet, in vetere quidem testamento rigide observandum id erat: sed quia a domino Jesu Christo sub novi testamenti tempore discrimen dierum prorsus sublatum est, ad ejus observantiam praecise nemo christianus obligatur. Interim tamen, quia primum hebdomadae diem, qui dominicus dici solet, conventibus et exercitiis sacris ab ecclesia primitiva destinatum fuisse legimus . . . omnino arbitramur, christianos recte pieque facere, quod ad exemplum ecclesiae primitivae piam istam consuetudinem, nisi gravior necessitas aliter interdum facere cogat, servare non negligunt."

3) Vgl. Hengstenberg, S. 119. 120.

aber nicht fortgingen. Man unterschied im dritten Gebot zwischen einem praeceptum ceremoniale und morale. Jenes bestehe in der „strengen" Beobachtung des Sabbat, die nur den Juden vorgeschrieben sei, dieses darin, daß ein bestimmter Tag für den Gottesdienst gegeben werden müsse mit so viel Ruhe von der Arbeit, als für Gottesdienst und Meditation nötig sei. Nach Abschaffung des Sabbats müssen die Christen den Sonntag heiligen so, daß sie alle Arbeit unterlassen mit Ausnahme der Liebes- und Notwerke und alle Erholungen, die den Gottesdienst hindern [1]).

So hatte man sich klüglich dahin ausgedrückt, daß der Widerspruch gegen die Bekenntnisse nicht allzu sehr hervortrat, hatte es aber doch nicht vermeiden können, sich mit dem Katechismus von Genf in Konflikt zu setzen, der das Verbot der Arbeit am Sonntag als ein ceremoniale betrachtete, während die Dortrechter es zum morale rechneten. Die „rigida observatio", welche man den Juden überließ, ist ein relativer Begriff, den man nach Belieben erweitern und verengern konnte. Wie man ihn auslegte, werden die Zeitgenossen der Synode uns bald lehren.

Piscator in seinem Kommentar zum Neuen Testament sagt, daß der Sonntag von Christo selbst an des Sabbats Stelle eingesetzt sei und von den Christen so, wie der Sabbat von den Juden geheiligt werden müsse [2]). In den dreißiger Jahren erhob

---

[1]) Sessio 164, bei Amesius, Opp. omnia, vol. II, praef. p. 2: „I. In quarto legis divinae praecepto aliquid est caerimoniale, aliquid morale. II. Caerimoniale fuit quies diei septimi a creatione et rigida ejusdem observatio populo judaico peculiariter praescripta. III. Morale vero, quod certus et status dies cultui Dei sit destinatus et tanta quies, quanta ad cultum Dei sanctamque ejus meditationem est necessaria.... V. Abrogato sabbatho Judaeorum dies dominicus Christianis solenniter est sanctificandus. Hic dies inde ab apostolis in prisca ecclesia catholica semper fuit observatus. VI. Idem dies sic cultui divino consecratus est, ut in eo cessetur ab omnibus, exceptis iis, quae sunt charitatis aut praesentis necessitatis et ab ejusmodi recreationibus, quae Dei cultum impediunt."

[2]) Comm. in Nov. Test. (Herborn 1638), p. 790: „Quod apocalypsis haec patefacta fuit Johanni die dominico, eo monemur, diem dominicum in locum diei septimi a domino institutum et ad sanctifican-

sich der Streit zwischen Gomarus und Rivet: dieser hatte in seinem Kommentar zum Dekalog (Opp. omn., T. I) gelehrt, daß der alttestamentliche Sabbat ein Typus gewesen, nicht des christlichen Sonntags, sondern des ewigen Sabbats, der mit Christo begann, und den Jesaias Kap. 56 und 58 schildert. Nach Jesaias heiße „Sabbat feiern" in der christlichen Kirche soviel als: keine Sünde thun, sondern Gerechtigkeit üben [1]). Außerdem bestritt er die Behauptung des Gomarus, daß der Sabbat schon von Adam im Paradiese gefeiert sei (T. I, fol. 1300—1303). Gomarus antwortete darauf, die göttliche Einsetzung des Sonntages verfechtend. Diese widerlegte Rivet 1633 in einer neuen Schrift, in welcher er sich offen dahin aussprach, der Sonntag sei nicht von Gott eingesetzt [2]) und sich auch auf Calvin berief, indem er leugnete, daß der je siebente Tag notwendig zum Gottesdienst habe bestimmt werden müssen (fol. 1335, 1336, vgl. den Ausspruch Calvins unter Nr. 7). Auch aus dem Namen „Tag des Herrn", auf den Gomarus baue, folge nicht, daß dieser Tag ausschließlich zum öffentlichen Kultus von Gott bestimmt sei (fol. 1338). Eine Fortsetzung dieser Untersuchungen lieferte Amesius, dessen Schrift „De sabbatho et die dominico", Amsterdam 1658 den Schluß dieser Verhandlungen bildet. Er tritt in allen Punkten gegen Rivet auf des Gomarus Seite, lehrt, daß der Sabbat seit der Schöpfung bestehe (S. 1), daß stets je einer von sieben Tagen gefeiert werden müsse (S. 39), und daß der Sonntag von Christo selbst eingesetzt sei (S. 40). Thysius, der die Differenz nicht

---

dum mandatum esse . . . itaque hic dies a christianis tanquam dies sabbathi sanctificandus est."

[1]) Opp. omnia, vol. I, fol. 1309 (Jes. LXV, 2, ubi): „Custodire sabbathum in ecclesia christiana est custodire manus suas a malo . . . . factum est, ut custodire sabbathi praedicta fuerit pro eorum, quae Deus praecepit, observatione et cessatione de iis, quae prohibuit et pro iis omnibus exequendis, quae nos pie et sedule exequi debemus."

[2]) Fol. 1337: „Ex his et aliis argumentis a libertate christiana desumtis sufficienter deducitur, eos, qui sabbathi diem non tam ablatum, quam in diem dominicum translatum et mutatum sentiunt . . . . impingere in christianam libertatem."

zu überschätzen und zu gegenseitiger Duldung mahnte, wurde nicht mehr gehört [1]).

Die Ermüdung hatte dem Streite ein Ende gemacht, doch entbrannte er um die Mitte des Jahrhunderts noch einmal. In Leiden vertraten Coccejus (1603—1669) und Heidanus die freiere Ansicht. Jener wollte im dritten Gebot ein morale (das Ruhen von Leib und Seele für die Versammlung zum Dienste Gottes) und ein ceremoniale (die Feier des 7. Tages) unterschieden wissen. Dieser ging in seiner 1658 erschienenen Dissertation noch weiter, indem er den Satz aufstellte, das Sabbatgebot gehe nur die Juden an, über den Sonntag sei von den Aposteln nichts verordnet worden. Die Versammlungen der ersten Christen seien freiwillige gewesen [2]). Beide wurden von Hoornbeck in Leiden und Essen in Utrecht heftig angegriffen, ja man warf dem Coccejus vor, er sei ein Socinianer [3]). Die Generalstaaten legten sich ins Mittel und beendigten den Streit durch das von ihnen unter dem 7. August ergangene Verbot weiteren Schriftwechsels, was aber nicht hinderte, daß in Utrecht Franz Burmann, ein Gegner der judaisierenden Lehre, weiter heftig bekämpft wurde und in Gröningen Alting die Allgemeingültigkeit des mosaischen Gebots gegen Maresius verfocht [4]). Aufseiten der judaisierenden Partei lehrte man jetzt, wie des Amesius oben angeführte Schrift, die während dieser Streitigkeiten veröffentlicht wurde, zeigt, die durch Christus selbst oder durch den heiligen Geist geschehene göttliche Einsetzung des Sonntags. Da das nicht auf Zeugnissen der heil. Schrift beruhte, so strich der Nürnberger Barbier und Sektierer Tennhart († 1720) diese Behauptung mit vollem Recht. Da aber auch er um keinen Preis der evangelischen Lehre beipflichten wollte, so brachte er die judaisierende auf den allein richtigen Weg, indem er den Sonntag als Aftersabbat verschrie und die Wiedereinsetzung des jüdischen Sabbats forderte, den aufzugeben der Satan

---

[1]) Vgl. Hengstenberg, S 120 f.

[2]) Walch, Religionsstreit außerhalb der luth. Kirche III, S. 789 ff.

[3]) Walch a. a. O. Schröckh, Kirchengeschichte, fortges. von Tzschirner. III, S. 540.

[4]) Hengstenberg, S. 120 f.

die ganze bewohnte Welt und besonders die Geistlichen verführt habe [1]).

Da die puritanischen Bekenntnisse auf dem Festlande keine Geltung hatten, so machte man am Ende des Jahrhunderts den Versuch, die judaisierende Sonntagslehre für die reformierte Kirche auch symbolisch festzustellen. Turretin suchte in seiner theologia elenchthica zu beweisen, daß die reformierten Theologen stets die Lehre von der göttlichen Einsetzung des Sonntags gehabt hätten (vol. II, p. 99—100. 104) und gab für orthodoxe Lehre aus, daß der Sonntag von Gott mittelbar durch die Apostel den Christen als Gesetz vorgeschrieben sei [2]). Seinem Einfluß ist es zuzuschreiben, daß die formula consensus Helvetica von 1675 forderte: Niemand dürfe die Lehre von der göttlichen Einsetzung des Sonntags für eine neue, dem Worte Gottes und den reformierten Bekenntnissen widersprechende halten [3]). So forderte am Ende des 17. Jahrhunderts ein verblendeter Orthodoxismus von seinen Anhängern geradezu das Bekenntnis zu einer Lüge.

IX.

Im achtzehnten Jahrhundert pflanzte sich der Streit auch in die lutherische Kirche Deutschlands hinein fort. Zwar hatte es auch hier schon im 17. Jahrhundert Anhänger der irrigen

---

1) Walch, Religionsstreit innerhalb der luth. Kirche III, S. 389.

2) Turretin, Theol. el. (Genf 1688) II, p. 162: „Longe ... convenientius hoc dicitur esse apostolicae institutionis, qui diem dominicum sabbatho substituerunt. Non sine peculiari ductu spiritus sancti, quo regebantur, infallibiliter ad ea praescribenda non modo, quae faciebant ad fidem et ad mores, sed etiam ad ecclesiae εὐταξίαν et cultus divini exercitium."

3) Niemeyer, Coll. conff., p. 379: „Neve adeo quisquam animum inducat sive publice sive privatim proponere dubium vel novum aliquod dogma fidei in ecclesiis nostris hactenus inauditum, verbo Dei, confessioni nostrae Helveticae, libris nostris symbolicis et synodi Dordracenae canonibus repugnans et in publica συναγωγῇ fratrum ex Dei verbo non evictum atque sancitum: ut necessitatem inprimis sanctificationis diei Dominicae non tantum ex Dei verbo sincere tradamus sed graviter etiam inculcemus ejusque observationem instantissime urgeamus."

Lehre gegeben, aber die Autorität der Bekenntnisse hielt dieselben von lauter Zustimmung zu den Holländern zurück. Auch trat im Jahre 1688 einer der Führer der Orthodoxie, Fecht, in seiner „exercitatio de sabbatho“ scharf gegen den Judaismus auf, auch unter Anführung der historischen Zeugnisse für die evangelische Lehre, und niemand wagte Widerspruch. Doch im geheimen gewann die neue Lehre an Boden, und an der Wende des Jahrhunderts brach der Kampf los. 1700 gab der holsteinische Pastor Lünekogel des Utrechter Professors Burmann Schrift „de sabbatho“ deutsch heraus. Dieser hatte trefflich entwickelt, ein Moralgesetz müsse mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes und des Menschen fließen und also in der Menschen Herzen eingeschrieben sein, so daß es keiner besonderen Offenbarung bedürfe. Das aber könne vom dritten Gebote nicht gesagt werden. Es sei ferner eine nichtssagende Ausrede, daß das dritte Gebot nur die Feier eines von je sieben Tagen fordere. Es verlange vielmehr aufs bestimmteste die Feier des siebenten Wochentages. Daher verpflichte es denn auch die Christen nicht mehr, und der Sonntag sei nicht aus göttlicher Autorität, sondern aus Gewohnheit und der Ordnung halben in der Christenheit zur Feier verordnet [1]). In der Vorrede trat Lünekogel diesen Ausführungen ausdrücklich bei. Da erhob sich wider ihn sein Vorgesetzter, der Generalsuperintendent Schwarz mit einem „wahren Bericht vom Sabbath wider Francisci Burmanni verteutschten falschen Bericht, welchen ein Prediger in Holstein zu böser Consequenz im Lande adjustieret und durch den Druck kund gemacht“. 1701 [2]). Doch nahm dieser Streit noch nicht weitere Ausdehnung an.

Aber schon im folgenden Jahre kam es zu neuen Kämpfen. Johann Samuel Stryk, Professor der Rechte in Halle, behauptete 1702 in einer Disputation „de jure sabbathi“, Halle 1702, der Sabbat sei vor Mosis Zeit durch kein Gesetz vorgeschrieben gewesen, sondern erst beim Auszuge aus Ägypten verordnet worden.

---

[1]) Althäus, Erläuter. der dunklen Örter und Steine des Anstoßens Alten und Neuen Testaments (Leipzig 1714) I. Anhang, S. 241.

[2]) Walch, Religionsstreit innerhalb der luth. Kirche V, S. 952

Er gehöre zu dem allein für die Juden bestimmten Zeremonialgesetz. Wäre das dritte Gebot ein Moralgesetz, so hätte es im Neuen Testament nicht geändert werden dürfen, auch inbetreff des Tages nicht. Christus habe den Sabbat, weil er nur Zeremonie sei, abgeschafft, die Apostel hätten den Sonntag zwar gefeiert, aber nicht gesetzmäßig verordnet. Man müsse ihn halten, nicht als eine göttliche, sondern als eine gute menschliche Ordnung, auch sei man nicht verpflichtet, die Arbeit am Sonntage einzustellen [1]). Als die ins Deutsche übersetzte Schrift sich schnell verbreitete (1715 erschien die 5. Auflage) und schon viele Gegner aus dem orthodoxen Lager sich fanden, wie Beyer, Seligmann, Schröder [2]), welche die göttliche Einsetzung des Sonntags verfochten, da ließ Wagner, ein Pietist wie Stryk und Respondens bei der Strykenschen Disputation, die Schrift Fechts von 1688 aufs neue abdrucken, um zu zeigen, daß Stryks Lehre nicht eine pietistische Abweichung, sondern orthodoxe Lehre sei. Das setzte die Gegner in Verlegenheit, nur den gelehrten Ernst Valentin Löscher nicht, der in Stryks Schrift wohl die revolutionären Elemente von berechtigten Aufstellungen zu scheiden wußte. Löschers „Unschuldige Nachrichten" traten entschieden auf Fechts Seite, um dann nur um so energischer Stryks Spiritualismus zu bekämpfen. Stryks Schrift nämlich war eines jener revolutionären, sektiererischen Produkte, die überall in der Kirche den „Gestank Babels" rochen und beim Kampf gegen unleugbare Irrtümer und Schäden zugleich alles gesunde Wesen in der Kirche leugneten und ihre Grundlage aufs leichtfertigste preisgaben, um an die Stelle der vernichteten Kirche independentistisch-pietistische Konventikel zu setzen. Darum hatte Stryk in seiner Schrift zahllose, teils wesentlichere, teils unwesentlichere Dinge verworfen, ohne welche die kirchliche Ordnung schwerlich mehr hätte aufrecht erhalten werden können. Darum verwahrte auch Fecht selbst sich dagegen, daß er mit Stryk an einem Strange ziehe, in der Vorrede zu Dorschei commentatio in IV. evangelistas. Er halte die Feier irgendeines Tages für ge-

[1]) A. a. O. III, 80 ff.
[2]) A. a. O. III, 89 ff.

boten, wenn das auch nicht je ein Tag in der Woche zu sein brauche und dies Gebot nicht sowohl auf einem Moralgesetz als vielmehr nur auf einer moralischen Billigkeit beruhe [1]).

Stryks Meinung aber war keineswegs die aller Pietisten. So sagt Spener in der „Christlichen Glaubenslehre in Predigten", (Frankfurt a. M. 1717), Anhang 5, 307: „In dem Neuen Testament finden wir nicht, daß der Sabbath d. i. die Feier eines siebenten Tages seie abgeschafft worden, sondern unser liebe Heiland disputieret nur allemal mit den Juden von der rechten Art solcher Feier, worinnen sie bestehe oder nicht. . . . . Jetzo im Neuen Testament ist diese Verbindlichkeit (die Arbeit am Sonntag zu unterlassen) so garnicht aufgehoben, daß wir vielmehr, da wir mehr Wohlthaten von Gott empfangen haben, eher mehr dazu verbunden wären oder weniger." Doch warnte er in den „Theologischen Bedenken" II, 527 ff. davor, viel über diese Sache zu disputieren, einmal, weil die Folge ein Ausarten evangelischer Freiheit zu fleischlicher Zuchtlosigkeit sein werde, und dann, weil die Gegner sich auf die Augsburger Konfession berufen könnten, die „mehr wider als für uns ist" (2. Samml. 1, 477). Man solle die strenge Sonntagsfeier dadurch verbreiten, daß man die Leute ihre Segnungen erfahren lasse. Habe man die Leute erst einmal dahin gebracht, den Sabbat „recht heiliglich zuzubringen", so werde die heilsame Erfahrung sie dabei bleiben lassen und es keines subtilen Disputierens mehr bedürfen. Dabei verkannte er nicht gänzlich den Unterschied der beiden Testamente. Im Alten Testament sei die Unterlassung des Äußerlichen und der Arbeit die Hauptsache gewesen, im Neuen Testament sei unser Gottesdienst innerlicher und bestehe daher auch die Sabbatsheiligung in der Ruhe der Seele, für deren Herstellung die äußere Ruhe nur ein Mittel sei. Daher seien auch Lustbarkeiten am Sonntag eine schlimmere Sünde als selbst schwere Arbeiten. Die Arbeit an sich sei keine Sünde, wie Diebstahl, Ehebruch 2c., sondern werde erst durch das Verbot, sie am siebenten Tage zu vollziehen, zu einer solchen, weshalb auch Werke der Not (Matth. 12, 3 ff. Luk. 14, 8) schon im Alten Bunde

[1]) A. a. O. III, 91 ff.

erlaubt gewesen seien. Ferner gehöre das dritte Gebot nach Kol. 2 „zum Teil“ unter die Schattenwerke und Bilder auf das Neue Testament. Deshalb fiele alles, was über den im menschlichen Leben notwendigen Sabbat im Alten Testament noch von Satzungen hinzu gethan sei, für uns Christen fort. Leute, die schon so im Geistlichen geübt seien, daß Arbeit sie an der geistlichen Übung nicht hindere, dürften daher auch am Sonntag mäßig arbeiten, doch nie in Gegenwart von Leuten, die solche Freiheit nicht fassen könnten oder sie mißbrauchen würden (II, S. 36—44; IV, 575 ff.).

Waren die Meinungen im Lager des Pietismus geteilt, so war das nicht minder bei den Orthodoxen der Fall. Carpzov in seiner „Isagoge in libros ecclesiae Lutheranae symbolicos“, Dresden 1725 (vgl. z. B. S. 320), wagte nur zu behaupten, daß irgend ein Tag in der Woche gefeiert werden müsse, aber Walch („Introductio in libros symbol.“, Jena 1732, S. 389), der sonst um keines Haares Breite von der Theologie der Symbole wich, sah den Sonntag als den von Gott eingesetzten Tag an, der einen ganz anderen Charakter habe als andere Feste und Zeremonieen und an dem zu ändern niemand auf Erden Vollmacht und Gewalt besitze. Die Aushilfen, die diese Männer ergriffen, um sich aus der Verlegenheit zu retten, in welche die Berufung auf die Augsburger Konfession sie versetzte, die gewaltsamen Deutungen, durch die man ihren klaren Sinn zu verdunkeln suchte, sind, wie Hengstenberg (S. 125) mit Recht sagt, so elend, daß sie keine Anführung verdienen.

Dagegen blieben Zinzendorf und die Brüdergemeinde der evangelischen Lehre treu. So setzt Spangenberg[1]) dem jüdischen Sabbatsgebot sofort Christi Ausspruch zur Seite, daß der Sabbat um des Menschen willen gemacht sei, daß er demnach eine „Wohlthat“, nicht aber eine Last für uns sein solle. Im Neuen Testament finde sich „kein Wort, dadurch den Gläubigen aus den Heiden die Feier des Sabbaths anbefohlen würde“. Der Sabbat sei lediglich ein „Denk- und Danktag“ an Jesu Grabesruhe. Die

1) Idea fidei fratrum (Barby 1801), § 186.

Kirche habe die Sonntagsfeier eingeführt, für die sich aber auch kein ausdrücklicher Befehl im Neuen Testament finde. Wir haben Gott zu danken, daß er „durch seine Dienerschaft, die Obrigkeit", diesen Tag „zu einem Ruhetag hat werden lassen".

Einen Mittelweg zwischen alter und neuer Lehre suchte Mosheim zu entdecken („Sittenlehre", Helmstädt 1752, vol. V). Die Pflicht der Christen, den Sonntag zu feiern, kann zwar nicht aus dem Alten Testament und dem Gesetze vom Sabbat der Juden dargethan werden (a. a. O. S. 448), auch lehre Paulus, daß der Sabbat aufgehoben sei, daß aber der Sonntag an des Sabbats Stelle gesetzt und dieser damit von neuem eingeführt sei, lehre weder Paulus noch sonst ein Apostel (S. 449). Machen die Gegner geltend, Gott habe den Sabbat gleich nach der Schöpfung als ewiges Gesetz gegeben, so muß von ihnen gefordert werden, daß sie auch den siebenten Wochentag für die Feier beibehalten. Sagen sie aber, die Apostel hätten die Macht gehabt, den Sabbat auf den Sonntag zu verlegen, so bedarf das erst des Beweises und der kann nicht geführt werden, „denn" — bemerkt Mosheim wahr und treffend — „geschehene Dinge können durch nichts als durch Zeugnisse bewiesen werden (S. 454). In der Schrift aber lesen wir nichts von solcher den Aposteln verliehenen Macht noch von einer Ausübung solcher Befugnis durch jene Männer. Mosheims Meinung nunmehr ist diese: die Apostel hatten Vollmacht, die Gemeinde zu gründen und einzurichten, also müssen ihre Anordnungen und Einrichtungen als solche angesehen werden, die vom Herrn ausgehen (S. 461). Der Apostel Gesetze sind aber entweder Gesetze nur für eine bestimmte Zeit oder ewig gültige Gebote (S. 463). Nun ist die Frage: Haben die Apostel eine bestimmte Zeit zum Gottesdienst für immer festgesetzt? Die Bücher des Neuen Testaments haben kein Zeugnis dafür. Aber für den Mangel an Zeugnissen, fährt Mosheim fort, trete hier die „Natur der Sache" ein. Hier aber berufen wir uns gegen Mosheim auf Mosheims eigene Worte, daß geschehene Dinge nur durch Zeugnisse bewiesen werden können. Aus der Natur der Sache darf man allenfalls eine Vermutung, daß etwas nicht Bezeugtes geschehen sein könne, zu-

lassen, wird das aber auch nur für Zeiträume gestatten, für welche die historischen Zeugnisse an übergroßer Lückenhaftigkeit leiden. Für eine Zeit mit so reicher Litteratur wie die des Neuen Testamentes niemals. Am wenigsten dürfen wir an Stelle jener Vermutung eine Gewißheit setzen wollen, auf die wir dann weiter eine Lehre bauen, die uns im Gewissen bindet. Auch die Frage, ob denn die Apostel den Sonntag als christlichen Gottesdiensttag eingesetzt haben, beantwortet Mosheim bejahend. Wir wissen aber auch aus der Geschichte, daß in der Christenheit der Sabbat gleiches Recht und gleiche Würde neben dem Sonntag hatte, fast noch 200 Jahre über das apostolische Zeitalter hinaus. Für eine „ewige“ Einrichtung erklärt Mosheim den Sonntag, weil die Auferstehung ewige Bedeutung habe (S. 484. 485). Aber im Leben Christi hat schließlich alles eine ewige Bedeutung. Dürfen wir darum ohne besondere Autorisation der Schrift, die beim Sonntage nach Mosheims eigenem Geständnis mangelt, an alle hervorragenden Ereignisse im Leben Jesu Zeremonieen knüpfen und sie für gleich ewig bedeutsam wie jene Vorgänge erklären? Mit nichten. Das wären „menschliche Aufsätze“, gegen welche Christus selbst sich verwahrt hat (Matth. 15).

Diesen Männern gegenüber vertritt nur ein Buch aus dem Ende des Jahrhunderts die alte evangelische Lehre: Eisenschmid, Geschichte der Sonn- und Festtage der Christen, Leipzig 1793. Die geschichtlichen Ausführungen sind hier freilich noch ganz mangelhaft, wenn auch einige der Hauptpunkte treffend und richtig hervorgehoben sind.

X.

Das neunzehnte Jahrhundert. Es würde weit über den dieser Abhandlung zu verstattenden Rahmen hinausgehen, wenn ich auch nur in annähernder Vollständigkeit die fast unübersehbare Litteratur über unsere Frage durchgehen wollte, welche unser Jahrhundert hervorgebracht hat. Ich beschränke mich deshalb darauf, einige charakteristische Erscheinungen herauszuheben. Es ist nicht zu leugnen, daß die Volkssitte in Deutschland vielfach eine Sonntagsfeier gezeitigt hatte, die den von den Reformatoren aufgestellten

Grundsätzen, daß dem christlichen Gottesdienst um christlicher Ordnung willen Luft und Licht zu verstatten sei, daß die Gebote der Nächstenliebe insonderheit dem Armen gegenüber unbedingte Erfüllung fordern, nicht entsprach. Um die Mitte des Jahrhunderts war es besonders die Kenntnisnahme von der Art der Sonntagsfeier in England und Schottland, welche in weiten Kreisen das Verlangen nach einem Umschwunge in der Praxis der Sonntagsfeier auf deutschem Boden rege machte. Leider verfiel man dabei in den verhängnisvollen Fehler, zur Rechtfertigung einer strengeren Praxis auch die puritanisch-judaistische Theorie hinsichtlich der Lehre sich anzueignen. „Man erschrickt“, sagt trefflich Hengstenberg S. 176f., „über die Menge unhaltbarer Annahmen, welche bei uns jetzt als morsche Stützen der englischen Auffassung in Umlauf gesetzt werden. Die Sonntagsfeier wird leider durch ihre Freunde nicht weniger gefährdet wie durch ihre Feinde.“ Dies Urteil sprach Hengstenberg 1852 aus besonders in Rücksicht auf zwei Schriften, welche ihre Entstehung einer Preisausschreibung verdankten. 1847 setzte jemand zwei Preise, von 150 und 100 Dukaten aus für die besten Schriften über „die Sonntagsheiligung“. Der Inhalt der Schriften war von vornherein angegeben. Denselben „sollte der Beweis bilden, daß Gott je einen Tag unter sieben geheiligt, d. h. zur Ruhe von dem irdischen Beruf und zur Beschäftigung mit dem himmlischen bestimmt habe; daß dies Gesetz ewige Geltung habe; daß auch die christliche Sonntagsfeier auf diesem Gesetze beruhe; daß der Sonntag nicht menschlicher Willkür seine Entstehung verdanke, auch nicht bloß auf das Ansehen der Kirche sich gründe; daß die Übertretung jenes Gesetzes eine schwere Sünde sei und zeitlichen und ewigen Unsegen bringe, während auf der Heilighaltung des Sonntags ein unaussprechlicher Segen ruhe.“ Es galt also nicht, die Wahrheit, sondern die Bestätigung für eine vorgefaßte Meinung zu finden.

Von den fünfunddreißig eingelaufenen Arbeiten, unter denen sich übrigens auch eine befand, die dem Barbier Tennhart (3. Absch. 8) Ehre gemacht hätte, und auch solche waren, welche die Lehre der evangelischen Bekenntnisse vertraten, aber darum von

vornherein beiseite gelegt wurden, wurden die Bücher von Oschwald, Die christliche Sonntagsfeier (Leipzig 1850) und Liebetrut, Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im Neuen Bunde (Hamburg 1857) mit Preisen gekrönt. Zu welcher haltlosen Kasuistik aber, trotz manches in ihnen enthaltenen Dankenswerten, diese vom Boden evangelischer Nüchternheit sich entfernenden Untersuchungen führten, dafür mag uns Liebetrut als Beispiel dienen. Wenn die Mischnah den Juden vorschreibt, sie sollen vor Sabbatsanbruch den Geldbeutel und alles Arbeitsgerät ablegen, wenn Orach Chajim verordnet, man solle kurz vor Sabbatsanbruch nicht mit einer Nähnadel oder Schreibfeder in der Tasche ausgehen, weil man sie sonst bei beginnendem Sabbat abzulegen vergessen könne, wenn Fütterung und Tränkung von Vieh und Geflügel nur unter einschränkenden Bedingungen gestattet werden, wenn Säen, Pflügen, Ernten, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Getreidereinigen, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen, Wollescheren, Waschen, Ausklopfen, Färben, Spinnen, Gewebe anzetteln, zwei Weberknoten machen, zwei Fäden weben oder trennen, einen Knoten machen oder lösen, zwei Stiche nähen oder aufreißen, um sie wieder zu nähen, ein Reh jagen oder schlachten, dessen Haut abziehen oder salzen, das Fell bereiten, abschaben, zerschneiden, zwei Buchstaben schreiben oder sie löschen, um sie wieder zu schreiben, Bauen, Einreißen, Feuer löschen oder anzünden, mit dem Hammer platt schlagen, von einem Bereich in den andern tragen, verboten sind, wenn das Vomieren eines Kranken, das Einrichten eines Beinbruchs, Umschläge bei Verrenkungen u. s. w. als Sabbatsbruch gelten, so ist diese Mikrologie zwar nicht im Alten Testament begründet, aber ihre Entstehung bei der Strenge seiner Vorschriften, der Ausführlichkeit des Zeremonialgesetzes und der Wichtigkeit, die es für den Juden hat, für jeden, der die Geschichte des jüdischen Volkes vom Exil bis zur Zeit Christi kennt, erklärbar. Was soll man aber sagen, wenn Liebetrut[1]), der zugestehen muß, daß die Geschichte der Lehre seiner Auffassung durchaus un-

---

1) Ich citiere nach seinem ersten, schon 1837 erschienenen Buche, das den Grundstock für das spätere bildet.

günstig sei, daß er mit den Reformatoren und den Bekenntnissen der evangelischen Kirche, ja mit dem Neuen Testamente in Widerstreit sich befinde, ein nicht minder mikrologisches Verzeichnis von Dingen aufstellt, die man am Sonntag unterlassen müsse. Da soll man „verbunden sein“, gewisser Werke am Sonntag jederzeit sich zu enthalten (S. 232). Aus dem Neuen Testament sich ein Verzeichnis derselben eruieren wollen, hieße jedenfalls „einen vergeblichen Versuch machen“. Da nun die heilige Schrift so nachlässig gewesen, so soll „die Kirche darauf bedacht sein, sich den Segen ihrer heiligen Tage durch heilsame Anordnungen zu wahren“. Solche kirchliche Anordnungen sind nach S. 235 bindend fürs Gewissen (vgl. Kol. 2, 16. 17). Das ist (vgl. Abschnitt 5) römische Lehre. Zugunsten der letzteren ist der Unterschied vorhanden, daß Rom den Seinen bestimmte Konzilienbeschlüsse und Aussprüche der Kirchenväter anführt und mit urkundlich verbürgter Sicherheit angiebt: Das hast du zu thun und das zu lassen und in diesem Kanon dieses Konzils und in jener Schrift jenes Kirchenvaters steht es geschrieben! Wir aber, die wir keine Konzilienbeschlüsse, keine dicta patrum als bindend fürs Gewissen ansehen können, die wir auch noch lange nicht abzusehen vermögen, wie und wann die gesamte evangelische Kirche zur Abfassung solcher allgemein bindenden Vorschriften kommen soll, wir sind vorläufig an das Liebetrutsche Buch gewiesen. Da lesen wir denn z. B. Briefe soll man nur schreiben, wenn sie religiösen Inhalt haben, Studien am Sonntag nur treiben, wenn sie nicht zu lange dauern und nicht in erschöpfende Forschungen ausarten. Das Stricken kann zwar Liebetrut für „der Idee des Tages nicht schlechthin widersprechend erklären“ (!), doch sei die englische Sitte, welche es verbietet, hoher Achtung wert. Festmahle und Spiele sind natürlich streng verboten. Spazieren gehen darf man nur in kleinen Städten oder auf dem Lande, in großen Städten, wo viele böse Menschen zu gleicher Zeit auch sich ergehen, soll man lieber zuhause bleiben. Selbst unschuldige weltliche Lieder darf man nicht singen und tanzen dürfte man nur, „wenn man durch den Tanz die Thatsachen der Schöpfung, Erlösung und Ausgießung des heiligen Geistes darstellt“. Wirklich und wörtlich zu lesen auf S. 266.

Die hauptsächlichsten litterarischen Erscheinungen von 1850 bis 1880, welche teils Übersetzungen englischer Schriften sind, teils die Frage vom biblisch-exegetischen, historischen oder praktisch ethischen Gesichtspunkte aus behandeln, sind von Zöckler in der „Real-Encyklopädie“ XIV, S. 434. 435 zusammengestellt, wobei aber die gleich zu erwähnende wichtige Schrift von Hengstenberg, die Zöckler nicht zu kennen scheint, fehlt.

Hengstenberg nämlich ist es, der schon 1852 in seiner Schrift „Über den Tag des Herrn“ wieder für die Lehre der evangelischen Bekenntnisse eintritt. Im ersten Teil derselben behandelt er alle vom Sabbat oder Sonntag handelnden Schriftstellen von 1 Mos. 2, 1—3 bis Apok. 1, 10. Im zweiten Abschnitt stellt er die Geschichte der Lehre vom Verhältnisse des Sonntags der Christen zum Sabbat der Juden dar, um endlich im dritten Teile die Lehre selbst zu geben. Ich glaube das Gesamtresultat seiner Forschungen nicht besser wiedergeben zu können als durch einen Auszug seines „Vorwortes des Jahrganges 1857 der Evangelischen Kirchenzeitung“, welches er auf S. 167—178 seiner Schrift beigefügt hat:

„Das vorige Jahr (1850) ist ausgezeichnet durch den in ihm entstandenen lebhaften Eifer in Beförderung der Sonntagsfeier. Man hat zu diesem Zwecke besondere Vereine gegründet, Preise ausgesetzt, eine Zeitschrift gegründet, eine ganze Anzahl von Schriften abgefaßt und in Umlauf gebracht. Wir freuen uns dieser Erscheinung von Herzen, und wenn wir hier einige Bedenken aussprechen wollen, so geschieht dies nicht in der Absicht, die Bewegung zu hemmen, sondern in dem aufrichtigen Wunsche, ihr förderlich zu sein.

1. Zuerst meinen wir, daß man sich vor Überschätzung desjenigen hüten muß, was auf diesem Wege zu erreichen ist. Dem Satze: „Ohne ordentliche Sonntagsheiligung kann die Kirche nicht wieder aufgebaut und gereinigt werden“ erkennen wir eine gewisse Wahrheit zu, meinen aber, daß noch wahrer der andere ist: „Ohne Aufbau und Reinigung der Kirche kann keine ordentliche Sonntagsheiligung stattfinden.“ Durch das Innere zum Äußeren, das ist der Weg des Neuen Bundes, ... das ist

der Weg der evangelischen Kirche, das ist auch der Weg, der der Art des deutschen Volkes angemessen ist. . . . .

2. Das zweite ist, daß man in dieser Sache . . . . ohne Bedenken Schriften verbreitet, welche der . . . schriftwidrigen und von unserer Kirche in ihrem Grundsymbol ausdrücklich verworfenen, ebenso auch dem ganzen christlichen Altertum durchaus fremden englischen Auffassung huldigen, selbst willig und bereit ist, sich diese Ansicht anzueignen. . . . Es handelt sich hier . . . um Erkenntnis des göttlichen Wortes, und da ist jede Leichtfertigkeit Sünde. Unser Volk hat speziell die Mission, die Tiefen des Wortes Gottes zu ergründen und alles, was es zugunsten eines falschen Prakticismus von dieser Mission abführen will, thut ihm Schaden an seiner Seele. Zudem aber kann, eben weil uns diese Mission geworden ist, das theoretisch Unhaltbare bei uns weit weniger als anderswo die Grundlage eines soliden praktischen Baues bilden. Es dauert nicht lange, so beginnt die Kritik ihr Werk, und es heißt: Wie gewonnen, so zerronnen. . . .

3. (Der Dekalog.) Dem Herzen gehören die beiden ersten Gebote an. Du sollst dein Herz a) nicht an andere Götter, b) namentlich nicht an Bilder hängen. . . . Auf das Wort bezieht sich das zweite (resp. dritte) Gebot. . . . Auf die That geht das dritte (vierte) Gebot. Es verlangt, daß wir dem Gotte, der so viel für uns gethan, dienen sollen. . . . Ist unser Gebot das des Gottesdienstes, so versteht es sich von selbst, daß man . . . . nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben darf. . . . . Wie ist es möglich, einem Gotte, den man (von ganzem Herzen ganzer Seele und allen Kräften) liebt, nur alle sieben Tage zu dienen? Hiernach wird man in dem „Betet ohne Unterlaß" eine neutestamentliche Wiederholung (des dekalogischen Gebots) erkennen. Man wird es als eine zu enge und der Behandlung der Gebote in der Bergpredigt nicht entsprechende Auffassung ansehen, wenn in einem Preisberichte gesagt wurde: „Dies ist der Kern des Sabbatgebotes, daß jeder siebente Tag dem himmlischen Berufe gewidmet werden soll", was sich gegen das Wort des Herrn innerhalb des Gebiets der Gerechtigkeit der Pharisäer hält . . .

Man wird erkennen, daß richtiger und vollständiger der alte Heidelberger Katechismus den Sinn gefaßt hat: (folgt der Wortlaut s. o. Anm. 95).

4. Wird der Sinn der Gebote also gefaßt, so enthält auf der einen Seite die Haltung des Feiertags eine Schärfung.... Sollen wir Gott ohne Unterlaß dienen, wie wird es dann denjenigen ergehen, die .... ihm auch das Geringste, die Heiligung des 7. Tages entziehen? Auf der andern Seite aber wird auch der gesetzlichen Ängstlichkeit inbezug auf den 7. Tag vorgebeugt .... Je eifriger an allen Tagen der Erfüllung des Gebots nachgestrebt wird, destoweniger darf man sich inbezug auf den Feiertag einem ängstlichen Rigorismus überlassen [1]).

5. An das richtig aufgefaßte alttestamentliche Gebot schließen sich die bekannten Aussprüche des Paulus (Röm. 14, 5. 6. Kol. 2, 16. 17. Gal. 4, 9—11) freundlich an .... Die Bevorzugung gewisser Tage, welche es auch sind, mögen sie Sabbate, Sonntage oder anders genannt werden, erscheint hier (Gal. 4) als eine Rückkehr zur Elementar- und Kinderreligion .... als eine Schmach für Christen, die ein göttlich Volk sein sollen, das unablässig vor dem Angesichte seines Gottes wandelt.

6. Diese Aussprüche (Pauli) schließen jede Ansicht vom Sonntage aus, nach der er als der einzige „Religionstag", als die „Perle der Tage", das „Licht der Woche" in dem Sinne betrachtet wird, daß die übrigen Tage dem Menschen angehören, nur dieser Tag Gott, jede Ansicht, die .... um ihn mit einem Nimbus zu umkleiden, auf die übrigen Tage dichte Schatten sich lagern läßt. Stunden und Tage der Andacht ziemen sich wohl dem Judentum .... nicht aber der christlichen Kirche. Sie einführen wollen, heißt Christum verkennen. (Und dieser Vorwurf müsse den Anhängern der englischen Auffassung gemacht werden.)

---

1) Hengstenberg gründet auch die Sonntagsfeier nicht auf das dekalogische Gebot als solches. Dies gehe nur die Juden an, sondern auf die „Autorität der Kirche". Jenes kommt für diese nur insofern in Betracht, als es einen „Schatz von Lehre" enthält, der der Kirche unvergänglich bleibe. Vgl. S. 88—92. 139—141. Die Fabel von der vormosaischen Sabbatfeier ist widerlegt, S. 132ff.

H. schließt: „Werfen wir nicht unsere Gabe weg und werden wir unserem Berufe nicht untreu zugunsten einer bloßen Täuschung. Übersehen wir nicht, daß die englische Sonntagsfeier, deren lieblicher Eindruck so manchen zugunsten der dort herrschenden Theorie besticht, nicht ein Produkt dieser, sondern vielmehr ein Erzeugnis zuerst der tief in diesem Volke gewurzelten christlichen Gottesfurcht, dann der verzehrenden Hast und Unruhe ist . . . ., endlich des dort vorherrschenden gesetzlichen Sinnes, der . . . . neben seinen Licht-, doch auch seine Schattenseiten hat, gar leicht dahin führt, daß man die tiefsten Anforderungen des christlichen Lebens als unpraktischen Idealismus von sich weist. Auch bei der englischen Sonntagsfeier sind tiefer Blickenden diese Schattenseiten nicht verborgen geblieben."

Auch die warnende Stimme des zu seiner Zeit mächtigen und vermittelst seiner „Evangelischen Kirchenzeitung" außerordentlich einflußreichen Mannes, der in dieser Frage unverrückt auf reformatorischem Boden steht, verhallte schier ungehört. Gerade die „Perle der Tage", der Preisversuch einer schottischen Gärtnerstochter, wurde als Traktätchen in ungezählten Exemplaren verbreitet. Als der Schreiber dieser Zeilen im Anfang der siebziger Jahre in einer zahlreichen Versammlung jüngerer Theologen in Berlin die reformatorische Lehre zum Gegenstande eines Vortrags machte, begegnete er allgemeinem Erstaunen und heftig ausgesprochenem Zweifel, der nach Verlesung des 28. Artikels der Augsburger Konfession in Bestürzung überging. So völlig hatte das Streben nach der englischen Sonntags**praxis** die δόξα hervorgebracht, daß dieselbe mit der puritanischen Sonntags**theorie** stehe und falle und daß, weil jene viel Erfreuliches habe, diese die einzig wahre, biblische und kirchliche Lehre sei. Den Schreiber dieser Zeilen, der ebenfalls in dieser Meinung erzogen war, machte zuerst die Augsburger Konfession stutzig und das zu einem andern Zwecke unternommene Studium der altlutherischen Dogmatiker von Melanchthon bis Calov, die samt und sonders zur Augsburger Konfession standen, veranlaßte ihn zu einer Durchforschung des dogmenhistorischen Materials betreffs der Sonntagsfeier, das in keiner der vorhandenen Schriften erschöpfend zur Darstellung gekommen war. Das

Resultat war die 1873 erschienene Schrift „Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier“, die, weil sie als wissenschaftliche Beigabe zum Programm des Stendaler Gymnasiums erschien, das Schicksal der Programmabhandlungen teilte, in den Gymnasialbibliotheken vergraben zu werden.

1878 hielt Professor E. Haupt seinen Vortrag auf der Kösliner Pastoralkonferenz [1]), und es wurde demselben ein so reges Interesse entgegengebracht, daß seine Veröffentlichung auf allgemeinen Wunsch erfolgte. Auch hier also scheint man überrascht davon gewesen zu sein, daß ein Professor der evangelischen Theologie, an dessen positiver Richtung und Bekenntnistreue kein Zweifel sein konnte, eine von der ziemlich allgemein angenommenen so weit abweichende Theorie vertrat. Und allerdings hat Haupt mit dankenswerter Klarheit und Entschiedenheit sich auf die Seite der reformatorischen Theologie gestellt. Er stellt von vornherein fest, daß es sich um die einfache Frage handele, ob der Sonntag auf dem direkten göttlichen Gebot beruhe oder auf kirchlicher, also doch immerhin menschlicher Ordnung (S. 5), weist dann nach, daß die sogen. Sonntagstheorie auf „Kirchlichkeit“ keinen Anspruch erheben könne, daß aber die landläufige Praxis der evangelischen Geistlichen auf der Kanzel, im Konfirmandenunterricht und in der Seelsorge eben von dieser unkirchlichen Theorie ausgehe (S. 7), daß diese aber, weil innerlich gebrochen, notwendig zu einer Kasuistik führe, „welche alles andere eher ist als evangelisch“ (S. 8). Und nun behandelt er in fünf Abschnitten nacheinander den alttestamentlichen Sabbat (I), die Stellung des Neuen Testaments zu demselben (II), die Gesamtanschauung von Aufhebung und Erhaltung des ganzen Gesetzes (III), weist die gegen die kirchliche Theorie sich erhebenden Bedenken zurück (IV) und giebt endlich die positive, evangelische Sonntagstheorie (V). Das Resultat seiner Arbeit ist in kurzem folgendes: Das alttestamentliche Gebot war ursprünglich eine äußere, theokratische Satzung, die aber schon im Judentum allmählich eine inner-

---

[1]) Derselbe erschien zuerst in der „Monatsschrift für Diakonie und innere Mission“. Der Separatabdruck hat den Titel: „Der Sonntag und die Bibel.“ Hamburg 1878.

lichere Auffassung erfuhr. Aber erst das Christentum stellt den sittlichen Kern des Gebotes klar heraus. Christus erklärt den Unterschied von Sabbat und Werktag für hinfällig für seine Person, Paulus verpönt die Unterscheidung von Tagen im Christentum, kurzum, der ewige Gehalt des dritten Gebotes ist: das gesamte Leben, wie früher einen Tag, Gotte zu weihen. Dennoch behält der Sonntag seine Bedeutung nach doppelter Seite: a) er soll gegenüber der Berufsarbeit ein Tag der Muße sein — eine Naturordnung. Was die Kirche thut, um das durchzusetzen, gehört zu den Versuchen, die sozialen Übel mit den Mitteln des Christentums zu heilen, und als soziale, nicht als kirchliche Sache muß diese Seite der Frage behandelt werden. Der durchschlagende Gesichtspunkt ist hier die Nächstenliebe. b) Der Sonntag ist Kultustag. Als solcher gehört er direkt dem religiösen Gebiet an. Der Kultus ist Nerv und Mittelpunkt der Sonntagsfrage, von dem die Kirche in dieser Beziehung immer wieder ausgehen muß. Er ist das Abbild des ewigen Sabbats, dann ist er auch das geeignete Mittel, den ganzen Sonntag mit dem Frieden des ewigen Lebens zu durchhauchen und ihn nicht in äußerlicher und mechanischer Weise, wohl aber in evangelischer Innerlichkeit und Wahrheit zum Abglanz des ewigen Sabbats in der oberen Gemeinde zu gestalten.

Es sei mir verstattet, zum Schluß noch einen Blick zu werfen auf die von Dorner verfaßte „Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrates betreffend die Sonntagsfrage“ vom Jahre 1877. Dieselbe erkennt zunächst an, daß außerhalb Deutschlands Gesetz und Sitte mehrfach eine befriedigende Sonntagsfeier herbeigeführt, „allerdings zum Teil auf Grund einer Theorie, welche den christlichen Sonntag mit dem Sabbat .... nahezu identifizierte“. Schon die deutsche Reformation habe diesem Standpunkt gegenüber die innere Freiheit der Christen betont, wobei auf die Augsburger Konfession verwiesen wird. Damit aber sei ein christlicher Sonntag noch nicht gewonnen worden (S. 3). Und wenn nun auch das altchristliche Erbe des Sonntags und die Vernunft der Sache zusammen gewirkt hätten, um die Sonntagsfeier festzuhalten, so habe es doch nicht an bedenklichen Erschütterungen gefehlt. Zu diesen gehöre vor

allem der durch die Mehrung politischer und bürgerlicher Freiheit gewachsene Drang, die Freiheit in Willkür des Einzelnen zu verkehren, der Industrialismus mit seiner ruhelosen Hast (S. 5), vor allem aber, daß die Lehre vom Sonntag in der Reformationszeit unvollendet geblieben sei. Die Kirche Englands, Schottlands, Hollands hätten diese Lücke im 17. Jahrhundert ausgefüllt, aber in einer dem deutschen Geiste, der die evangelische Freiheit dem alttestamentlichen Sabbatsgebot nicht opfern wolle, nicht zusagenden Weise (S. 6). Dorner füllt nun diese Lücke in der Art aus, daß er erklärt, es gebe zwischen unveränderlichen Glaubenssätzen und bloßer Willkür ein mittleres Gebiet, das des sittlich Notwendigen, das auch göttliche Autorität habe. Sünde sei nicht bloß das, was buchstäblich durch göttliche Offenbarung verboten sei, sondern auch, was den Lebensgesetzen der menschlichen Natur widerstreite, denn auch in den Ordnungen der Natur müsse man eine Gottesordnung und ein Gebot Gottes sehen (S. 7). Diese Gottesordnung verlange a) vom Einzelnen, daß er seine Berufsarbeit darauf hin einrichte und sich regelmäßige Ruhepausen gönne, b) vom Gemeinwesen, daß es dieselben nicht der Willkür des Einzelnen überlasse, sondern seinerseits sie regele, da der Mensch nicht bloß Einzelwesen, sondern Gemeinschaftswesen sei (S. 9). So tritt die christliche Freiheit freudig ein in den Gleichtakt der Bewegung des ganzen Volkslebens und solches freie Eingehen in die gemeinsame feste Ordnung erhöht für jeden Einzelnen den Segen des Tages (S. 10).

Auch diese amtliche Publikation stellt sich somit auf den Standpunkt der evangelischen Freiheit und weist die puritanische Begründung der Sonntagsfeier zurück. Nur mit einem Punkte vermag ich mich nicht einverstanden zu erklären, daß nämlich die Reformation die Lehre von der Sonntagsfeier unvollendet gelassen haben soll. Was Dorner, freilich in der Sprache der christlichen Ethik des 19. Jahrhunderts, ausführt, es findet sich Punkt um Punkt auch bei unseren Vätern. Ausgeschlossen wird die Willkür der Einzelnen (Luther; Chemnitz nennt sie barbarisch), betont das Recht der Kirche auf Anordnungen für alle und die Pflicht des Gehorsams gegen dieselben, der Sonntag geltend gemacht vom so-

zialen Gesichtspunkt aus, da das Gebot der Nächstenliebe den Sonntag als Ruhetag fordere, geltend gemacht endlich als Kultustag, da die Verheißung Christi gerade den Versammlungen der Christen gegeben sei.

Wenn irgendetwas, so ist die großartige Fürsorge für unser Volk, welche wir die sozialistische nennen, sofern sie vom christlichen Geiste getragen wird, eine Betätigung der christlichen Nächstenliebe im größten Maßstabe. Wie wir sie davor bewahren müssen, daß sie nicht herabgewürdigt werde zum Parteischibboleth auf der Gasse und damit eine Waffe werde für die unersättliche Gier, die nur ein christliches Mäntelchen umhängt, so haben wir als Evangelische auch die unausweichbare Pflicht, dem Prakticismus gegenüber der Wahrheit auch nicht ein Titelchen zu vergeben, zu bedenken, daß wie von jeher, so auch in Zukunft der Weg vom Innern zum Äußeren der Weg des Neuen Testaments, der evangelischen Kirche, des deutschen Volkes ist.

2.

Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts.

Von

Prof. D. Karl Müller in Halle a./S.

Trotz der zahlreichen Arbeiten, die über die Waldenser in den letzten dreißig Jahren erschienen sind, unternehme ich abermals den Versuch, diesen Punkt mittelalterlicher Kirchengeschichte einer neuen Behandlung zu unterziehen und nach bestimmteren und einheitlicheren Anschauungen zu streben. Die Veranlassung war für mich namentlich der Wunsch, den Gedanken des apostolischen Lebens in Predigt und Armut, dessen Geschichte innerhalb der Anfänge des Minoritenordens ich vor kurzem verfolgt habe, auch da genauer kennen zu lernen, wo seine Durchführung vor Franz von Assisi unternommen worden war. Es trat mir dabei bald immer lebhafter entgegen, daß man in der Auffassung des Waldensertums seit Dieckhoffs epochemachender Arbeit viel mehr Rückschritte als Fortschritte gemacht hat, und daß insbesondere durch Herzog [1]) die scharfen und bestimmten Ergebnisse jenes Gelehrten fast überall ins Ver-

---

[1]) Nicht bloß in seinen „romanischen Waldensern", deren Hauptmasse er ja später selbst als verfehlt erkennen mußte, sondern auch in seinem Artikel der Realencyklopädie [1]. So viel Wertvolles dieser Artikel enthält, so offenbart er doch einen solchen Mangel an Schärfe der Beobachtung und methodischer Behandlung der Quellen, daß er großenteils nur verwirrend gewirkt hat. — Viel geringer freilich als dieser Artikel der ersten Auflage ist derjenige von Comba, der in der zweiten an seine Stelle getreten ist.

schwommene und Unsichere gezogen worden und die entscheidenden Gesichtspunkte teilweise geradezu wieder verloren gegangen sind. Trotzdem erwarte man hier keine vollständige Geschichte der Waldenser. Ich verzichte insbesondere auf eine Geschichte ihrer Verbreitung — eine solche hat seit längerer Zeit Haupt versprochen; ich gedenke auch nicht alle einzelne Fragen zu besprechen, die für die inneren Zustände in der Sekte in Betracht kommen. Was von den bisherigen Arbeiten stichhaltig bleibt, soll nicht noch einmal vorgeführt werden. Auch gehe ich im ganzen nicht über den Anfang des 14. Jahrhunderts hinaus, da es mir diesmal in erster Linie um die Stammgenossenschaft und ihre Abgrenzung gegen die verschiedenen von ihr abgezweigten Gruppen zu thun ist und gerade für jene seit der Mitte des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts nur noch spärliche, keinenfalls so selbständige und aus dem Vollen geschöpfte Nachrichten vorliegen. — Während meiner Untersuchungen sind einige neue Quellen für die Waldenser erschlossen worden, voran die „Practica inquisitionis" des Bernardus Guidonis. Der Ertrag dessen, was man aus diesem Werk und mit seiner Hilfe für die Geschichte der Waldenser entnehmen kann, ist schon allein so groß, daß dadurch die abermalige Beleuchtung einzelner Punkte gerechtfertigt wäre.

Ich gedenke nun zunächst in einem ersten Kapitel die Anfänge der Bewegung, den Eintritt und die Befestigung der großen Separation vom Jahr 1218 zu schildern, sodann im Kap. 2 eine zusammenhängende und in den Hauptzügen vollständige Darstellung der französischen Stammgenossenschaft zu geben und die abgezweigten Gruppen wenigstens in der Kürze zu charakterisieren. Die Darstellung in Kap. 2 setzt aber eine genaue Kritik der späteren, von der Mitte des 13. Jahrhunderts an vorliegenden Quellen voraus. Diese war bis jetzt sehr mangelhaft. Ich werde sie daher in einer besonderen Abhandlung im Anhang weiterführen und dabei namentlich für die Scheidung der Gruppen innerhalb der Sekte die Grundlage legen, auf welche ich zunächst verweisen muß.

In diesem Anhang gedenke ich dann zugleich die angeblich waldensische Traktatenlitteratur zu besprechen und ihren Ursprung festzustellen.

Erstes Kapitel.

Die Anfänge der Waldenser und die Separation der lombardischen Armen. 1173—1218.

I.

Ursprung der Waldenser. Der Gedanke des Waldes.

Ich beabsichtige in diesem Abschnitt natürlich nicht die alte Frage zu erwägen, ob es Waldenser vor Waldes gegeben habe. Die Stiftung der Sekte durch Waldes ist so unbedingt sicher, daß sie dermalen von keinem Urteilsfähigen mehr geleugnet wird. Dagegen möchte ich einige Thatsachen aus der Geschichte der Anfänge sowie die ganze Idee, die der Stiftung zugrunde lag, feststellen, weil dieselben teils nicht beachtet, teils wie mir scheint unrichtig, bezw. nicht scharf genug bestimmt worden sind.

Über die Bekehrung des Waldes haben wir — um von späteren abzusehen [1]) — zwei Berichte, die sich aufs beste ergänzen. Der eine davon, der des Stefanus de Borbone [2]), ist längst

---

[1]) Also nicht bloß von David von Augsburg, dem sogen. Passauer Anonymus und Pilichdorf, sondern auch dem von Comba a. a. O. und anderen neuerdings als besonderer Quelle beigezogenen Richard von Cluny (Muratori, SS. rer. Ital. III, 1, p. 447). Denn dieser Bericht des Bernardus Guidonis ist nichts anderes als ein Excerpt aus Stefanus de Borbone.

[2]) Ich citiere diesen Schiftsteller nach der neuen Ausgabe: „Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon dominicain du XIII[e] siècle, publiés pour la societé de l'histoire de France par A. Lecoy de la Marche.“ Paris 1877. — Trotz dieser Ausgabe hat C. Schmidt in dem Artikel der Realencyklopädie[2] „Stefanus de Borbone“ den Traktat ausdrücklich für ungedruckt erklärt. Er kennt dort nur das Bruchstück bei D'Argentré, Coll. jud. I, 85 sqq. Dagegen

herangezogen, der andere ist erst vor kurzer Zeit aus der Vergessenheit hervorgeholt worden und doch enthält er die wertvollsten und genauesten Angaben: das Chronicon anonymi canonici Laudunensis [1]).

Nach letzterer Quelle beginnt die Bewegung im Jahre 1173 mit der Bekehrung des Waldes. Dieser, durch das von der Kirche verpönte Geschäft des Geldleihens gegen Zins reich geworden, hört eines Tages einen fahrenden Mann die Geschichte des h. Alexius erzählen, der in der Hochzeitnacht Braut und Eltern verläßt, dann als armer Bettler unerkannt in das Haus seiner reichen Eltern zurückkehrt und sich ihnen zuletzt sterbend zu erkennen giebt. Vor allem dieses Ende des Heiligen macht solchen Eindruck auf Waldes, daß er sich nun sofort an die Geistlichen wendet, um sich über die Wege zu Gott belehren zu lassen. Ein Meister der Theologie hält ihm schließlich das Wort an den reichen Jüngling vor: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin und verkaufe alles was du hast

---

hat er in seinem Précis de l'histoire de l'église d'occident pendant le moyen âge, der nur ein Jahr nach jenem Artikel erschienen ist, p. 207, n. 99, die Ausgabe von Lecoy citiert, ein Verfahren, das nur dadurch erklärlich wird, daß seine Artikel aus der ersten Auflage der Realencyklopädie, wie es scheint grundsätzlich unverändert in die zweite herübergenommen werden, so daß z. B. auch der Artikel über Rainer Sacchoni die einschlägigen Arbeiten Pregers ignoriert, während der Précis p. 216, n. 111 dieselben kennt. Derartige Beispiele könnten noch mehr angeführt werden. Auch der Artikel „Waldenser" in Realencyklopädie² kennt die neue Ausgabe nicht.

[1]) Bouquet, Recueil XIII, 680 u. 682, jetzt auch MG. SS. XXVI, 447—449. Diesen Bericht wieder hervorgeholt zu haben, ist, soviel ich sehe, das Verdienst von Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la riforma 1880, p. 3, n. 1 und in der Realencyklopädie². Nur verwechselt er beidemal Laudunense (Laon) mit Lugdunense (Lyon). Auch Tocco, L'eresia nel medio evo 1884, p. 165 sqq. und Montet, Hist. litér. des Vaudois du Piémont 1885, p. 30 benützte die Chronik. Herzog, Roman. Waldenser S. 149 Anm. hat ein auf Waldes bezügliches Citat aus derselben bei Gilly (nach S. 9: „Ausgabe des waldensischen Ev. Johannis XCV") mit der vollständig richtigen Angabe ihre Stelle bei Bouquet gefunden. Da er aber dieses Citat nicht nachgeschlagen hat, so hat er auch die Bedeutung der Chronik nicht erkannt und dieselbe auch später in der Realencyklopädie nicht unter den Quellen genannt!!

und gieb es den Armen . . . und komm und folge mir nach.“ Dem Hören folgt sofort der Entschluß der Ausführung. Er überläßt seiner Frau seinen ganzen Grundbesitz und verwendet sein übriges Vermögen zur Entschädigung derer, an denen er seinen Reichtum erworben, zur Ausstattung seiner beiden kleinen Töchter, die er ohne Wissen seiner Frau dem Orden von Fontévraux übergiebt, und zur Verteilung an die Armen. Während der damals herrschenden furchtbaren Hungersnot verteilt er von Pfingsten (27. Mai) bis 1. August dreimal wöchentlich an alle, die zu ihm kommen, Brot, Gemüse und Fleisch. Am 15. August aber wirft er auf der Straße Geld unter die Armen unter dem Ruf: „Niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“. Den Bürgern, die herzueilen und ihn für verrückt halten, erklärt er, er räche sich damit an seinen Feinden, die ihn geknechtet hätten. Die Öffentlichkeit dieses Verfahrens aber habe er gewählt, damit fortan ihn jeder für verrückt erkläre, der wieder Geld bei ihm sehe, und damit seine Mitbürger von ihm lernen, nicht auf den Reichtum, sondern auf Gott zu trauen. Tags darauf bittet er einen Freund um Brot um Gottes willen und erhält von demselben für seine Lebenszeit die Zusicherung der Versorgung. Davon hört nun aber Waldes' Frau und eilt schmerzerfüllt zum Erzbischof, klagend, daß ihr Mann anderswo als bei ihr sein Brot erbettelt habe. Waldes wird daraufhin samt seinem Freund zum Erzbischof beschieden, wo seine Frau die vorwurfsvolle Frage an ihn richtet, ob denn sie nicht besseres Recht habe als Fremde, durch Almosen für ihn ihre Sünden zu büßen. Darauf gebietet ihm der Erzbischof bei niemand anderm künftig seine Speise zu nehmen als bei seiner Frau.

Bis hierher hat die Bekehrung des Waldes nichts, was sie vor anderen uns überlieferten Fällen dieser Art unterschiede. Ganz ähnlich, nur nicht so plötzlich hat sich z. B. auch der Bruch des h. Franz mit der Welt und ihrem Gut vollzogen. Nun möchte man vermuten, daß eben hier der längst bekannte Bericht des Stephanus de Borbone einsetze, wenn er auf Grund von Mitteilungen der nächst beteiligten Personen erzählt, wie sich Waldes, begierig die Schrift kennen zu lernen, mit zwei Geistlichen verbindet,

die ihm eine Anzahl biblischer Bücher und Sentenzen der Väter in die Volkssprache übersetzen, und wie dann Waldes durch das Studium dieser Schriften dazu kommt, sein ganzes Vermögen aufzugeben und die freie Predigt in evangelischer Armut zu beginnen.

Indessen ist der Gang der Erzählung des Stefan derart, daß wir annehmen müssen, diese Verbindung mit den beiden Priestern habe vor der entscheidenden Wendung stattgefunden [1]) und die Legende des h. Alexius sei doch nur der mächtige Anstoß gewesen, durch den sich sein religiöses Suchen in einen plötzlichen Bruch mit der Welt umgesetzt habe.

Ohne Zweifel wird man aber annehmen dürfen, daß die eigentümliche weitere Entwickelung des Waldes dadurch bedingt gewesen sei, daß nach der innerlichen Umwandlung Worte der h. Schrift, die ihm schon vorher geläufig sein mochten, einen ganz neuen Eindruck gemacht und eine neue Auffassung bei ihm gefunden haben. Ganz wie bei dem h. Franz nämlich tritt nach der völligen Abkehr von der Welt und dem irdischen Gut auf Grund eines bestimmten Wortes Jesu eine Wendung zu positiver Arbeit am Volk und in der Kirche hervor. Diese entscheidende Wendung ist aber erst im Jahr 1177 oder Anfang 1178 eingetreten [2]). Wie später Franz, so unternimmt nämlich auch Waldes, nachdem er das Gelübde gethan, künftig weder Gold noch Silber zu besitzen und um den andern Tag nicht zu sorgen, die Predigt zur Buße vor dem Volk; und wie bei Franz gesellen sich auch ihm bald andere zu, die wie er ihr Vermögen aufgeben und sich mit ihm der Predigt widmen [3]). Männer und Frauen werden ohne Unterschied angenommen: meistens sind es Angehörige der untersten ärmsten

---

[1]) Nicht nur der Gang der Erzählung bei Stefan fordert das, sondern auch der Zug, daß Waldes die beiden Geistlichen für ihre Arbeit bezahlt habe. — Beide Geistliche hat Stefan wohl gekannt. Sein Bericht ist also unanfechtbar. Aber auch der des Chron. Laud. macht einen äußerst wohl unterrichteten Eindruck.

[2]) Vgl Chron. Laudun in MG. SS. XXVI, 449. Das Jahr 1177 läuft nach französischer Rechnung von Ostern 1177 bis Ostern 1178.

[3]) Chron. Laud. p. 449, 19.

Klassen. Man predigt zunächst auf den Straßen und freien Plätzen von Lyon. Dann schickt sie Waldes — der also ohne Zweifel sogleich die Oberleitung an sich genommen — in die umliegenden Ortschaften; hier predigen sie nicht nur im Freien, sondern sie dringen auch in die Häuser und Kirchen [1]). Von der Umgegend Lyons flutet die Bewegung bald weiter.

Auch in der Art, wie dieses Unternehmen ausgeführt wird, zeigt sich die große Verwandtschaft mit der späteren Bewegung, welche sich an den Namen des h. Franz anschließt.

In allen ältesten Nachrichten nämlich tritt unverkennbar als der Grundgedanke der waldensischen Stiftung die Absicht hervor, die Apostel nachzuahmen und deshalb die Vorschriften buchstäblich zu beobachten, die der Herr in der Aussendungsrede Matth. 10 und ihren synoptischen Parallelen sowie ähnlichen Stellen seinen wandernden Jüngern erteilt. Das Unternehmen zeigt daher überall die gleichen Züge, wie dreißig Jahre später derselbe Versuch des Franz von Assisi in seinen Anfängen: Verteilung des ganzen Vermögens an die Armen und Verzicht auf alles fernere Eigentum nach Matth. 19, 21 u. 29 [2]); dann die apostolische Predigt im unsteten Umherziehen und die Einzelheiten der apostolischen Tracht und Methode des Wanderns. Sie gehen zwei und zwei, ohne Schuhe, nur Sandalen (aus Holz) an den Füßen, in einfachen Wollkleidern, ohne Geld. So ziehen sie von Ort zu Ort, von Land zu Land, suchen Herberge und Nahrung bei denen, welchen sie das Evangelium predigen — denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert — und verschmähen jede Seßhaftigkeit und eigene Statt in Nachahmung des Menschensohnes, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte [3]).

---

1) Stefanus de Borbone p. 291 sq.

2) Ib. p. 291.

3) Vgl. die Stellen Walther Mapes, de nugis curialium ed. Th. Wright (in den Schriften der Camden Society) 1850, p. 64. — Edikt König Alfons' von Arragonien von 1192 (s. die älteren Drucke bei Hahn, Geschichte der Ketzer II, 703). — Eberhard von Bethune, contra Valdenses (Bibl. max. PP. Lugd. XXIV, 1572 E). — Bernhard von Fontcaude, contra Valdenses et contra Arrianos (ebendas. 1591 G.) —

So hat auch bei Waldes und seinen Genossen wie bei Franz die Armut, die ursprünglich rein asketisch als Entsagung und Verzicht auf die seelengefährlichen Güter dieser Welt gedacht war, eine neue eigentümliche Stellung dadurch bekommen, daß sie zu einem Moment des apostolischen Lebens wurde. Das ist die Art der ältesten wie der späteren Waldenser: sie hat sich im ganzen erhalten bis auf die Zeiten der Reformation. Denn ihre Grundzüge finden sich auch noch in dem Schreiben des Waldenserpredigers Morel an Ökolampad [1]). Obwohl unverkennbar ist, daß damals bereits ein bedeutender Fortschritt zur festen Seßhaftigkeit gemacht ist, so tritt doch der alte Zug des Umherziehens darin hervor, daß die Prediger grundsätzlich nur kurz, nicht über drei Jahre, an einem Ort verweilen sollen.

Sehen wir nun noch in der Kürze, wie die Bewegung in Gegensatz zur Kirche gekommen ist und sich von ihr emanzipiert hat.

Es scheint, daß der erste Zusammenstoß in Lyon selbst erfolgt sei und daß der dortige Erzbischof, argwöhnisch gegen die neuen Gehilfen, ihnen zunächst das Predigen verboten und, als sie sich nach dem Vorbild der Apostel darauf beriefen, daß man Gott und seinem Gebot, das Evangelium aller Kreatur zu predigen, mehr gehorchen müsse als den Menschen, ihre Vertreibung angeordnet habe [2]). Ihre

---

Alanus ab Insulis, de fide catholica etc. (Migne, Patrolog. lat. 210), lib. II, 1, p. 377 sq., c. 8 und c. 24. — Petrus von Vaux-Cernay (Duchesne, Hist. Franc. SS. V, 557; auch in Bouquet, Recueil, T. XIX, 6). Ferner namentlich auch Moneta Cremon., adv. Cath. et Vald. (Rom 1743.) S. 451—454, wo die ganze Beweisführung darauf beruht, daß die Waldenser vor allem die Vorschriften der Aussendungsrede ausführen wollen, und wo dann im einzelnen gezeigt wird, was sie von denselben inkonsequenterweise nicht erfüllen. — Sehr bedeutsam endlich sind in dieser Richtung auch die päpstlichen Urkunden über die katholischen Armen (s. u.).

[1]) S. dasselbe bei Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter, S. 363 ff.

[2]) Vgl. Stefan. Borb., p. 292: „Vocati ab archiepiscopo Lugdunensi qui Johannes vocabatur, prohibuit eis, ne intromitterent se de scripturis exponendis vel praedicandis. . . . Post expulsi ab illa terra ad concilium quod fuit Rome ante Lateranense vocati et pertinaces fuerunt scismatici postea judicati." Das letztere Urteil ist von

eigentümliche Art, die Nachahmung des apostolischen Berufs und Lebens war jedenfalls damals bereits ausgebildet [1]). Aber dennoch standen sie noch völlig innerhalb der römischen Kirche und wandten sich eben darum jetzt an die höchste Behörde derselben, Alexander III. Als dieser im Frühjahr 1179 das große Laterankonzil hielt, erschien daselbst — ob gerufen oder aus eigenem Antrieb ist nicht bestimmt auszumachen, doch ist das erstere wahrscheinlich [2]) — auch eine Anzahl Waldenser. Waldes selbst an ihrer Spitze [3]) legten sie dem Papst ihre Übersetzung des Psalters und der meisten andern biblischen Bücher samt einer Glosse dazu vor und baten um Ermächtigung zur Predigt. Eine Kommission beriet über die Frage und beauftragte den bekannten Walter Mapes, Gesandten König Heinrichs II. von England beim Konzil, mit den beiden hervorragendsten Mitgliedern des Bundes [4]) ein Gespräch zu veranstalten. Es ist bekannt, wie Walter nach seiner eigenen Erzählung die schlichtgläubigen Männer in den Finessen theologischer Schulunterscheidungen zu fangen und dadurch die Lacher auf seine Seite zu bringen wußte. Er hatte für diesmal noch verhindert, was er von diesen Leuten gefürchtet hatte, daß eine kirchliche Ermächtigung derselben den bisherigen Klerus aufs Trockene setzen würde. Der

---

1184. Das Laterankonzil, das Stefan allein im Sinn haben kann, ist das von 1215. Also kann das römische Konzil vor diesem nur das von 1179 sein und infolge dessen muß die expulsio vor 1179 erfolgt sein. Allerdings regiert nun Erzbischof Johann von Lyon erst 1181—1195 (Gallia christiana IV, 131). Stefan muß hier also irgendwelches Versehen begegnet sein. Das ist aber ohne dies sicher. Er läßt die Sekte auch unter diesem Erzbischof Johann beginnen „um das Jahr 1170" oder nach einer andern Handschrift 1180. Erstere Zahl steht der Wirklichkeit näher. Aber keinenfalls war zur Zeit des Auftretens von Waldes Johann schon Erzbischof.

1) Vgl. die Schilderung ihres Auftretens bei Walter Mapes a. a O.

2) Vgl. S. 672, Anm. 2 vocati. Das ließe immerhin noch die Annahme zu, daß sie vom Erzbischof an den Papst appelliert hätten.

3) Chronic. Laudun., p. 449, 42: „Waldesium amplexatus est Papa" etc.

4) Außer Waldes selbst wohl jener Vivet, den das Sendschreiben von 1218 in der Weise nennt, daß er eine besonders hervorragende Stellung gehabt haben muß.

Bescheid des Papstes fiel in diesem Sinn aus: er soll zwar Waldes umarmt und sein Armutsgelübde gebilligt haben; aber er befahl ihm auch, die Predigt so lange aufzugeben, bis er selbst kirchlicherseits um ihre Vornahme ersucht würde [1]).

In der That hielten sich Waldes und seine Genossen eine Zeit lang an dieses Verbot [2]). Aber bald drang der Grundsatz durch, den sie schon dem Erzbischof von Lyon entgegengestellt hatten. So verhängte denn Lucius III. im Jahre 1184 zum erstenmal den päpstlichen Bann über sie: in der großen Bulle gegen die verschiedenen Ketzer, die in aller Welt auftauchen, finden sich auch die, welche lügnerischerweise den Namen Humiliaten oder Arme von Lyon führen [3]). Wir werden darin den Beweis enthalten finden,

[1]) Vgl. die einander bestätigenden und ergänzenden Berichte des Walter Mapes, p. 64 sq. und des Chron. Laudun., p. 449, 34. Der Versuch Dieckhoffs, diese Vorgänge auf das Konzil von 1215 zu verlegen, ist mißlungen, obwohl z. B. Hefele, Konziliengeschichte V, 637 u. a. ihn gebilligt haben. Vgl. die endgültigen Bemerkungen von Reuter, Geschichte Alexanders III. Bd. III, 778 f. Wie Reuter richtig bemerkt, konnte ein Schein des Rechts jener Vermutung nur so lange bestehen, als die vollständige Ausgabe des Mapes und die Arbeit von Philipps (WSB. X, 1853, S. 319 ff.) über ihn nicht existierte. Diese, im Jahre 1850 erschienen, konnte Dieckhoff noch nicht bekannt sein; um so eher aber Herzog und allen späteren. Trotzdem haben nicht nur Herzog (dieser sogar noch zuletzt in seiner Kirchengesch. II, 272 vom Jahre 1879) und Hefele, sondern auch neuestens wieder Comba dieselbe ignoriert. Nur Montet hat auch hier das Richtige.

Übrigens hat sich später die Legende gebildet, Waldes habe damals vom Papst die Ermächtigung zur Predigt erhalten. Vgl. Moneta Cremon., adv. Cath. et Vald. Romae 1743, p. 402 (§ 4): „Ad quid ergo venit [Waldesius] ad papam et promisit servare quatuor doctores sc. Ambrosium Augustinum Gregorium et Hieronymum et sic accepit a papa praedicationis officium, cujus rei testimonium facile potest inveniri?" Vgl. auch die Aussage eines Straßburger Winklers bei Röhrich in Mitteilungen aus der Geschichte der ev. Kirche des Elsasses I, 51: „die [sc. Waldenser] warent gen Rome gefaren zu dem bobeste und hetten an dem erworben den glouben, den sie seitent, und sollte daz der rechte gloube sin, und hette in der bobest die kristenheit dazu empfolhen, den glouben wider zubringende."

[2]) Chron. Laudun., p. 449, 44.

[3]) C. 9. X. de haeret. (V, 7). Die Wiederholung dieses Banns im Jahre 1215 und oft später setze ich als bekannt voraus.

daß damals die Bewegung schon eine ganz erhebliche Verbreitung gewonnen und insbesondere einen Erfolg von hervorragender Bedeutung in der Lombardei errungen hatte. Doch ehe ich hierin weiter fortfahre, muß ich eine Anzahl anderer Fragen erörtern.

II.

Die Bedeutung des Namens „Waldenser", „Arme von Lyon", „lombardische Arme" u. s. w.

Es hat sich also das Ergebnis früherer Forschungen bestätigt, daß der Gedanke des Waldes der war, in Nachahmung des Herrn und seiner Apostel arm und besitzlos durch die Welt zu gehen und jedermann zur Buße zu rufen. So ist darüber kaum ein Zweifel möglich, daß, wenn die Bewegung innerhalb der Kirche hätte bleiben können, die Genossen des Waldes ähnlich wie die ältesten Jünger des heiligen Franz als Gehilfen der römischen Geistlichkeit ihre Arbeit am Volk gethan hätten. Nun aber, da die Kirche sie ausgestoßen, mußte es sich fragen, ob sie entschlossen waren, Gemeinden neben der Kirche zu gründen, oder ob sie sich damit begnügten, unter Hinwegsetzung über das kirchliche Verbot ihre Thätigkeit innerhalb der Kirche heimlich fortzusetzen in der Weise, daß ihre Freunde Glieder der Kirche blieben und nur dasjenige an- oder auf sich nahmen, was die Genossen des Waldes ihnen boten oder auferlegten. Im letzteren Fall wäre die Stiftung des Waldes sich im wesentlichen ganz gleich geblieben, im ersteren dagegen hätte sie durch die Ausstoßung aus der Kirche eine erhebliche Umbildung erfahren.

Die Entscheidung dieser Frage ist fast durchaus im Sinn der ersteren Möglichkeit gegeben worden. Nur Dieckhoff hat die Grundzüge der andern Ansicht in der scharfsinnigen Weise, die seine ganze Arbeit auszeichnet, entwickelt. Aber wie er diesen Gedanken doch nicht konsequent durchgeführt hat, so sind seine Nachfolger immer weiter von dieser Auffassung abgekommen. Und so viel ich sehe, versteht man heutigen Tags unter Waldensern immer kurzweg die einzelnen Gläubigen oder die Gemeinden, die aus der

Arbeit der apostolischen Prediger hervorgegangen sind, beziehungsweise wenigstens diese Gläubigen und Gemeinden zusammen mit ihren Predigern.

Ich untersuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen, welche die Sekte führt und stelle als das Ergebnis voran: Vom 12. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts und teilweise noch länger verstehen alle außerdeutschen Quellen, die eine genauere Kenntnis verraten, unter Waldensern, Armen u. s. w. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, sondern die apostolischen Reiseprediger, die von den kirchlichen Häreseologen und Inquisitoren so genannten „perfecti". Dagegen beginnt in Deutschland schon während der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein anderer Sprachgebrauch sich zu entwickeln.

Die älteste datierte Urkunde über die Waldenser seit ihrem Ausschluß aus der Kirche, das Edikt König Alfons' von Arragonien vom Jahre 1192 [1]), kann niemand anders als die Prediger im Sinn haben, wenn es verbietet, die Waldenser, Insabbataten, Armen von Lyon zu beherbergen, ihre Predigt zu hören, ihnen Speise zu geben oder sonst eine Wohlthat zu erweisen. Auch abgesehen von der Predigt deutet schon allein der Umstand, daß sie sich von der freiwilligen Liebe anderer Unterkommen und Nahrung reichen lassen, mit völliger Sicherheit auf die apostolischen Prediger.

Von den Einzelschriften sodann, die sich auf die Sekte beziehen, kommen zunächst drei ungefähr gleichzeitige in Betracht: Bernhard von Fontcaude, Alanus von Lille, Eberhard von Bethune. Dazu treten die kürzeren Angaben des etwas spätern Petrus von Vaux-Cernay [2]).

Aus Bernhards Schilderung hebe ich nur hervor, daß die Waldenser alle ohne Unterschied des Standes, Alters und Geschlechts predigen [3]), sowie daß sie — und das wird als etwas

---

[1]) S. oben S. 671, Anm. 3.

[2]) S. oben S. 671, Anm. 3.

[3]) c. 4 Anf. (S. 1589) und weiter unten (S. 1591 G).

Besonderes erzählt — auch Frauen in ihre Verbindung aufnehmen und sie predigen lassen [1]). Die gesperrten Worte hätten gar keinen Sinn, wenn man bei der „Verbindung“ an Gemeinden zu denken hätte. Nach Alanus [2]) ferner besteht das Wesen der neuen Sekte darin, daß ihre Mitglieder ohne kirchliche Erlaubnis als Nachfolger der Apostel predigen, Weiblein mit sich führen, die sie in der Versammlung der Gläubigen predigen lassen, und es verschmähen, durch ihrer Hände Arbeit sich den Lebensunterhalt zu verschaffen [3]). Ähnlich zeichnet sie Eberhard: sie kreuzen die Sandalenriemen, statt ihre Glieder zu kreuzigen, sie krönen ihre Schuhe statt das Haupt; sie wollen nicht arbeiten, sondern sich das Brot von andern reichen lassen. Beides geht auf die besonderen Eigentümlichkeiten, die eben nur von den apostolischen Predigern gelten [4]). Auch für Petrus von Vaux-Cernay

---

[1]) c. 8 S. 1597 A.

[2]) Ich folge Dieckhoffs Annahme, S. 348 ff., daß der Verfasser des Werkes gegen die Häretiker Alanus ab Insulis († 1202) sei. Ich begreife nicht, wie man trotz des unmittelbaren, genauen und bestimmten Zeugnisses des Alberich von Trois-fontaines (MG. SS. XXIII, 881) an dieser Identität zweifeln und einen Alanus de Podio als Verfasser annehmen kann (so neuerdings wieder C. Schmidt in Realencykl.[2] und Hamminger im katholischen Kirchenlexikon).

[3]) A. a. O. II, 1 (S. 377 f.). — c. 8 (S. 385 A): „se . . . merita apostolorum habere . . . praesumunt. . . . Qui se dicunt apostolorum vicarios.“ — c. 24 (S. 399 A). Vgl. die Überschrift Opinio illorum qui dicunt quod praedicatores non debent laborare manibus mit dem Anfang des Textes: „Dicunt praedicti haeretici quod nullo modo debeant propriis manibus laborare sed ab illis quibus praedicant necessaria accipere.“

[4]) A. a. O., c. 25 (S. 1572 E). Das calceamenta coronare empfängt seine Beleuchtung durch eine Angabe der Practica inquisitionis des Bernardus Guidonis. (S. 245, Nr. 2): „Insabbatati dicti sunt, quia . . . speciale signum in modum quasi scuti in parte superiori cotularium deferebant, in quo signo ab aliis suis complicibus et credentibus differebant.“ Sodann auch die Notiz über die Tracht der katholischen Armen bei Innocenz III, ep. XII, 69 (Migne, Patrol. lat. 216, p. 276 B u. C), wo diesen früheren Waldensern befohlen wird, die Schuhe, die sie aus ihrer Vergangenheit beibehalten, abzuschaffen: „non se astringant

sind die Waldenser diejenigen, welche Sandalen tragen in der Weise der Apostel [1]).

Von den Quellen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts nenne ich die Verfügung des Erzbischofs Peter von Tarragona vom Jahre 1242 und die auf derselben beruhende Doctrina de modo procedendi von etwa 1278 [2]). Was nun die erstere betrifft, so ist hier im Grund jedes Wort überflüssig. Denn jeder Satz, in welchem von den Insabbatati die Rede ist, macht den Sinn des Namens unzweifelhaft. Sie sind es, die predigen oder eine „Lektion" halten, die mit ihren credentes beten, ihre Mahlzeit segnen, sich von ihnen küssen, beherbergen, nähren und verstecken lassen; sie stehen den perfectis der Katharer gleich [3]) und ihren eigenen credentes, fautores u. s. w. gegenüber [4]). — Eben dasselbe gilt natürlich auch von der Bearbeitung dieser Verfügung in der Doctrina [5]).

Von größtem Wert ist das Zeugnis des Bernardus Guidonis vom Anfang des 14. Jahrhunderts. Von dem Material, das die Akten der von ihm geleiteten Toulouser Inquisition enthalten [6]), kann ich hier absehen. Jeder, der sich in diesem zersplitterten Material auch nur einigermaßen umsieht, wird meine Behauptung bestätigt finden, daß hier eben gar kein Zweifel mög-

---

proposito utendi sandaliis desuper perforatis neque talibus calceamentis utantur."

1) A. a. O.

2) Vgl. über beide die Erörterungen über die Quellen zur Waldenser-Geschichte, Nr. II. Erstere s. z. B. bei Mansi XXIII, 553—558; letztere bei Martène et Durand, thes. nov. anecd. V, 1795 ff.

3) Häufig oder meist werden in der katholischen Inquisitionssprache als haeretici einfach die katharischen perfecti bezeichnet. Daher Wendungen wie haereticus vel Insabbatatus, haeresis et Valdesia. Herzog, der diesen Sprachgebrauch nicht kennt, leitet aus der Unterscheidung von haereticus und Waldensis seltsame Dinge ab (Roman. Wald. 206).

4) Auch bei Stefan. Borb. findet sich die Unterscheidung von perfecti und credentes (S. 294 oben).

5) Vgl. bes. S. 1805.

6) Liber sententiarum inquis. Tholos. inde ab a. 1307 ad a. 1323 im Anhang zu Limborch, Historia inquisitionis. 1692.

lich ist: als Waldenser werden hier überall und durchweg nur die apostolischen Prediger, niemals aber die einfachen Gläubigen bezeichnet. Ich will aber doch aus der „Practica" desselben Inquisitors solche Züge herausheben, die aus seiner eigenen Beobachtung stammen [1]). Danach aber besteht die Secta, Societas und Fraternitas der Waldenser ausschließlich aus denen, die die evangelische Armut beobachten, kein Eigentum haben, alles verkauft haben, was sie einst gehabt, von den Almosen ihrer Gläubigen leben, von Ort zu Ort gehen, Herberge bei ihren Freunden nehmen, ihnen predigen, den Tischsegen sprechen, mit ihnen beten, ihnen die Beichte abnehmen, Absolution erteilen und Genugthuung auferlegen u. s. w. [2]).

So ist denn klar, daß nach dem einstimmigen Zeugnis dieser Quellen die Sekte, die Bruderschaft der Waldenser ebenso durch die Reiseprediger konstituiert wird, wie die Kirche der Katharer durch ihre perfecti, und daß die credentes nicht zur secta, fraternitas, societas gehören.

Zum Schluß noch zwei Werke über deutsche Verhältnisse, in denen zum erstenmale ein anderer, weiterer Gebrauch des Worts hervortritt. David von Augsburg (zwischen 1256 und 1272) hebt zwar ausdrücklich hervor, Pover de Leun im eigentlichen Sinn heißen nur die perfecti, die apostolischen Prediger [3]). Aber wie schon damit angedeutet ist, daß der Name auch im weiteren Sinn gebraucht wird, so gehen in seiner Schilderung der Sekte Züge, die nur auf die Prediger passen, und solche, welche den weiteren Umkreis betreffen müssen, durch einander, ohne daß jedesmal gesagt würde, welche Klasse gerade gemeint ist. Ebenso der sogen. Passauer Anonymus [4]). Auch bei ihm werden von den Pauperes de Lugduno oder Leonistae einzelne Züge vorgeführt,

---

1) Vgl. die Quellenerörterungen nr. VII.

2) Practica inquis. ed. Douais, p. 133 sqq. 249 oben und p. 256, nr. 9.

3) David von Augsburg ed. Preger (Abhandl. der bayer. Akademie III Cl. XIV, 2. C. 9, S. 209.)

4) Biblioth. max. PP. Lugd. XXV, 262 sqq. Vgl. die Quellenerörterungen nr. IV.

die nur von den Predigern gelten können [1]). Aber im übrigen wird nicht nur das Ganze, perfecti und imperfecti, in den gemeinsamen Namen der Leonisten zusammengefaßt [2]), sondern es werden auch Dinge von ihnen ausgesagt, die offenbar nicht allein von den perfecti gelten.

Hält man diese Ergebnisse fest, so werden sich, wie ich glaube, viele der bisherigen Schwierigkeiten und Vermutungen von selbst auflösen.

III.

Die „katholischen Armen" unter Innocenz III., 1208 ff.

Längst hat man die Bedeutung erkannt, welche dem Verein der sogenannten katholischen Armen für die Erkenntnis der Zustände unter den Waldensern zukommt [3]). Aber es fehlt viel, daß die Quellen, welche für dieselben vorliegen, vollständig ausgenützt worden wären; zumal für die Erklärung der neuen durch Preger er-

---

1) S. 265 E: Vergebung der Sünden u. s. w. durch ihre Handauflegung. S. 266 C: von ihren Fahrten zu den ‚Bischöfen' in der Lombardei.

2) S. 266 D: Perfecti enim inter eos . .; imperfectus vero u. s. w. — Nur beiläufig bemerke ich, daß z. B. die von Ochsenbein (Aus dem schweizerischen Volksleben des 15. Jahrhunderts. 1881) benutzten Akten über die Waldenser in Freiburg i. U. vom Jahre 1430 denselben Sprachgebrauch zeigen. Die wandernden Boten kommen aber auch von Deutschland und Böhmen. Dasselbe gilt von dem Gebrauch des Wortes Sekte, Waldenser u. s. w., von den Akten der Pommerschen und Brandenburgischen Inquisition (s. Wattenbach in den Sitzungsberichten der königl. preuß. Akademie d. Wiss. zu Berlin 1886, IV, 47 ff.) und überhaupt, so viel ich sehe, von allen Nachrichten über deutsche Waldenser. Anderseits hat z. B. Eymericus, Directorium inquisitorum, P. II, qu. 14 (ed. Venet. 1607, p. 278 sq.), den engeren Begriff, giebt aber auch freilich nur die Beschreibung der „Practica" des Bernardus Guidonis wieder. Über die weitere Entwickelung des Sprachgebrauchs, der ohne Zweifel zugleich eine Veränderung in der Sekte selbst wiederspiegelt, habe ich hier nicht zu reden.

3) Dieckhoff, S. 188 ff. Herzog in Realencykl. S. 508. Gieseler II, 2⁴, S. 632 ff. Hurter, Geschichte Papst Innocenz' III. II, 282 ff. ist sehr ungenau und verwirrend.

schlossenen Quelle sind sie noch gar nicht herangezogen worden. Gerade für diese sind sie aber darum von ganz besonderer Wichtigkeit, weil sie fast gleichzeitig mit derselben sind. Ich gedenke nun im folgenden diejenigen Züge aus dem Bild der katholischen Armen zusammenzustellen, welche für die Erkenntnis der Zustände unter den lombardischen und französischen Armen im Jahr 1218 von Wert sind [1]).

Die Nachrichten zerfallen in zwei Gruppen, deren eine sich um Durandus von Huesca und seine Genossen dreht, während im Mittelpunkt der andern Bernhard Primus steht. In beiden Gruppen handelt es sich aber um wesentlich dasselbe: eine Anzahl früherer Waldenser [2]) sind von ihrer Sekte zurückgetreten, Durandus infolge der Disputation von Pamiers 1206 [3]), sie haben sich mit der römischen Kirche ausgesöhnt und gegen bestimmte Bürgschaften die Ermächtigung bekommen, ihr bisheriges Leben in seinen Hauptzügen fortzusetzen, aber immer in Abhängigkeit und im Gehorsam

---

1) Quellen sind vor allem die Briefe Innocenz' III. aus den Jahren 1208 bis 1212. ep. l. XI, 196—198; XII, 17. 66—69; XIII, 53. 57. 58. 94; XV, 82. 90—94. 96. 146.

2) Gegen Hahn I, 186, der in ihnen frühere Katharer sehen will, s. schon Dieckhoff, S. 348. Innocenz kann gar nicht deutlicher sagen, daß sie ehemals Waldenser gewesen sind. Vgl. z. B. ep. XI, 196 f. gegen Ende, von Durandus und Genossen: ut aperte et lucide cognoscamur nos esse... a Lugdunensibus et nunc et in perpetuum segregatos u. s. w. — Das Glaubensbekenntnis, das sie nach diesem Brief wie nach ep. XIII, 94 unterschrieben haben, enthält katharische und waldensische Sätze durcheinander und ist also, wie Dieckhoff richtig bemerkt, als gegen die Häresieen der Zeit überhaupt gerichtet anzusehen. In ep. XIII, 94 die sich auf Bernhard bezieht, wird zunächst das Glaubensbekenntnis des Durandus im wesentlichen wiederholt; später aber werden ausdrücklich eine Anzahl Sätze davon unterschieden, die Bernhard bisher geglaubt und die in jenem Bekenntnis zum Teil enthalten gewesen seien, zum Teil nicht. Nach diesen Sätzen also allein ist die Vergangenheit des Bernhard zu beurteilen, und hier liegen eben, wie wir noch näher sehen werden, durchaus waldensische Sätze vor. Dagegen ist beidemal das große Glaubensbekenntnis für die Feststellung des früheren Glaubens der katholischen Armen durchaus unbrauchbar.

3) Wilhelm von Puy-Laurent bei Duchesne, Hist. Franc. SS. V, 561; Bouquet, Recueil XIX, 200.

gegen den Papst und mit dem Zweck, für die römische Kirche zu arbeiten, insbesondere dieser ihre früheren Genossen wieder zuzuführen. So leisten sie zunächst dem Papst einen Eid, der für ihre Rechtgläubigkeit und völlige Trennung von ihrer früheren Sekte bürgt, und verpflichten sich dann nicht minder feierlich auf eine bestimmte Lebensweise und einen besonderen Beruf [2]).

Beiden Gruppen ist nun gemeinsam, daß sie das apostolische Leben innerhalb der römischen Kirche fortsetzen wollen. Aber die Art, wie sie diesen Gedanken durchführen, ist beiderseits nicht ganz dieselbe. Beide haben allerdings die apostolische Armut auf sich genommen, indem sie alle ihre Habe den Armen gegeben haben, arm sein und von niemand etwas annehmen wollen außer Essen und Kleidung, nimmermehr aber Gold, Silber u. dergl. Beide behalten im ganzen auch die apostolische Tracht bei [3]). Beide widmen sich weiterhin dem apostolischen Beruf, Seelen zu ge-

[1]) Für Durandus, auf den sich mit zwei Ausnahmen alle Briefe beziehen, vgl. bes. ep. XI, 196; für Bernhard nur ep. XIII, 94 und XV, 146. Die beiden ersteren Briefe sind, wenn nichts Besonderes gesagt wird, auch für das folgende maßgebend.

[2]) Für Durandus: ep. XI, 196; XII, 69; für Bernhard: Chron. Burchardi et Cuonradi Ursperg. in MG. SS. XXIII, 396 (vgl. auch Gieseler II, 2⁴, S. 320 f.), wo der Verfasser erzählt, daß er Bernhard an der Kurie getroffen habe, wo derselbe um Bestätigung seiner Genossenschaft nachgesucht habe: Sane ipsi dicentes se gerere vitam apostolorum nihil volentes possidere aut certum locum habere, circuibant per vicos et castella. Dann über ihre Schuhe und ihre cappae quasi religionis. — Nach gewöhnlicher Annahme (Otto Abel im Archiv der Ges. ꝛc. XI, 88; Wattenbach, Deutschlands GQ.⁴ 343) ist Burchard Anfang 1211 in Rom, um ein Privileg für Ursperg zu erwirken. Allein die Bestätigung, um welche Bernhard in Burchards Gegenwart bei Innocenz III. einkam, ist vom 14. Juni 1210. Also muß Burchard seinem Bericht nach mindestens schon damals an der Kurie gewesen sein.

[3]) Vgl. für Durandus das Versprechen: „Ecclesiastica sacramenta suscipiemus ab episcopis et sacerdotibus in quorum dioecesibus vel parochiis commorabimur.“ Für Bernhard: „In omnibus episcopatibus, dioecesibus vel parochiis, in quibus sumus vel fuerimus.“ Vgl. dann auch wie über Durandus und Genossen aus allen möglichen Diöcesen Klagen beim Papst einlaufen. Und für Bernhard das Chron. Ursp. in der letzten Note.

winnen, beide offenbar in stetem Umherziehen [1]), aber wie es scheint, Durandus und seine Genossen viel ausschließlicher als Bernhard und die Seinen. Diese wollen neben jener geistlichen Arbeit, die übrigens auch sie als ihre eigentliche Aufgabe bezeichnen, auch Handarbeit treiben, nur nicht gegen ausbedungenen Lohn, sondern wohl so, daß der, dem die Arbeit zugute kommt, gebe, wenn und was er mag [1]). Dagegen wird das von der Gruppe des Durandus mit keinem Wort angedeutet, vielmehr noch besonders betont, daß sie, weil zum großen Teil Kleriker und fast alle wissenschaftlich gebildet, sich der geistlichen Unterweisung ihrer Freunde [2]) sowie — wenigstens die Gelehrten unter ihnen — der Disputation mit den Häretikern widnen sollen [3]). Von dieser geistlichen Unterweisung bekommen wir aus den Briefen, die den Durandus betreffen, ein Bild, das um so wertvoller für uns ist, als es ausdrücklich als eine Fortsetzung der Weise der Waldenser erscheint. Die Waldenser hatten sich einst in Mailand auf einem von der Kommune geschenkten Grundstück ein Lokal für ihre erbaulichen Zusammenkünfte eine Schola errichtet. Nachdem sie dann vom Bann betroffen worden, hatte der Erzbischof Philipp (1196—1206) im Anschluß an die neue, von Innocenz III. durchgesetzte kirchliche Praxis dieses Haus niederreißen lassen. Später war dasselbe wieder aufgebaut worden, und jetzt war es der Wunsch des Durandus, daß es ihm und seinen Genossen für ihre Versammlungen übergeben würde, um so mehr, als gegen hundert italienische Waldenser bereit waren, sich gleichfalls mit der Kirche wieder auszusöhnen, wenn sie nur diese Schule wieder bekämen [4]). Aber auch sonst werden diese Schulen als die Orte erwähnt, wo die katholischen Armen, die „Brüder", unter sich und mit ihren Freunden, d. h. den Laien, die sich ihrer Unterweisung anschließen, zu-

---

[1]) Natürlich wieder ausgenommen Geld. Vgl. dazu wie die ersten Franziskusjünger ganz dieselbe Weise zu arbeiten mit ihrem apostolischen Beruf verbinden. (K. Müller, Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften. S. 35 f. 46 ff.)

[2]) Lectioni, exhortationi, doctrinae.

[3]) Vgl. auch ep. XII, 69.

[4]) Ep. XII, 17 vom 3. April 1209.

sammenkommen, um das Wort Gottes zu hören und die Irrenden in den Schoß der Kirche zurückzuführen [1]).

Diese Unterscheidung der Armen als der Genossenschaft [2]) der Brüder und ihres weiteren Anhangs als der Freunde ist stehend [3]). Sie bestätigt an ihrem Teil, was oben über die Bedeutung des Namens „Lyoneser Arme" u. s. w. gesagt war. Diese Freunde aber sind diejenigen, welche nicht wie die Brüder der Welt entsagt haben, sondern in der Welt geblieben sind, aber sich der Seelsorge der Armen unterstellen [4]). Wir hören von ihnen, daß sie in der Gruppe des Durandus auch ferner wie bis dahin in ihren Häusern fromm und geordnet leben, das Ihrige gerecht und mildthätig verwalten, mit den Händen arbeiten, je nach ihrem Geschick aber auch zum Ermahnen und Disputieren mit den Häretikern herangezogen werden und ihre Zehnten, Erstlinge und Oblationen der Kirche pflichtschuldig darbringen sollen [5]). Der Papst empfiehlt sie dann zur Befreiung vom Kriegsdienst und von der Pflicht der Eidesleistung in weltlichen Dingen [6]).

Andere Eigentümlichkeiten dieser katholischen Armen übergehe ich, da sie nichts für das Bild der waldensischen Sekte austragen [7]): und muß auch die Verwertung dieser Darstellung für den Zweck dieser Abhandlung einem folgenden Abschnitt vorbehalten.

---

1) Ep. XI, 196; XII, 69.

2) Societas Ep. XII, 17; Socii ist sehr häufig.

3) Vgl. Ep. XI, 196; XII, 17. 69. Ep. XV, 96 hat einmal amici speciales; in ep. XIII, 94 tritt dafür credentes ein.

4) Ep. XI, 196 gegen Ende: si qui saecularium in nostro consilio voluerint permanere. XI, 198: quia remanentes in saeculo ad honorem Dei et salutem animarum in vestro proponunt consilio permanere. Dagegen sagen die Armen von sich: saeculo abrenuntiavimus.

5) Ep. XI, 196.

6) Ep. XI, 196.

7) So die Bestimmungen, welche die Genossenschaft zu einer Art Mönchsorden umbilden: Beobachtung der consilia als Gebote; Einhaltung der kanonischen Gebetsstunden auch durch die Laien, der kirchlichen und besonderer Fasten;

IV.

Französische und lombardische Arme im Jahr 1218 und früher.

Schon Dieckhoff hat über den Unterschied der französischen und lombardischen Armen gesagt, was auf Grund der damaligen Quellen gesagt werden konnte. Nachdem dann Herzog in der Realencyklopädie die richtigen Gesichtspunkte seinerseits wieder verwischt hatte, hat Preger im Jahre 1875 aus den Münchener Handschriften des Passauer Anonymus ein Aktenstück herausgegeben [1]), dem er selbst mit Recht hohen Wert für diese Frage wie für die älteste Geschichte der Waldenser überhaupt beilegt. Es ist ein Schreiben, das die lombardischen Armen an ihre Brüder und Freunde in Deutschland richten und in welchem sie von den kurz zuvor gepflogenen Verhandlungen mit den „ultramontanen", d. h. französischen oder Lyoneser Armen berichten [2]). Preger selbst hat in einer einleitenden Abhandlung Erörterungen über das Schreiben gegeben, welche den Ertrag dieser ersten Urkunde aus den Kreisen der Waldenser selbst zusammenstellen, die bisherige Forschung in vielen wichtigen Punkten ergänzen oder berichtigen wollen. Seine Ergebnisse sind bisher, so viel ich sehe, fast ausnahmslos und un-

---

Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams u. ä. (vgl. darüber die Briefe XI, 196 und XIII, 94); das Recht, ihre praepositi selbst vorschlagen zu dürfen, das an Durandus und Genossen verliehen wird (XIII, 57). Eine völlige Verwirrung des Thatbestandes ist es, wenn Hurter a. a. O. den Brief XV, 82 benutzt, als ob er Bestimmungen für die ganze Genossenschaft der katholischen Armen enthielte. Denn derselbe gilt ja nur für gewisse Personen der Diöcese Elne, welche durch die Predigt von Durandus und Genossen gewonnen, unter bestimmten Formen Buße thun wollen und von denen einer eine Stiftung gemacht hat, die unter der Leitung der katholischen Armen stehen soll.

[1]) Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier. In den Abhandlungen der bayer. Akademie der Wissenschaften, III. Kl., XIII, 1, S. 177—250 und separat. 1875.

[2]) „Rescriptum haeresiarcharum Lombardie ad pauperes de Lugduno, qui sunt in Alamania", bezw. „ad Leonistas in Alamania" lautet der handschriftliche Titel. Die Citate der Nummern beziehen sich im folgenden auf die Zählung der Abschnitte bei Preger.

bedingt angenommen worden und in die Handbücher übergegangen. Dagegen haben mich neue Untersuchungen fast an allen, jedenfalls gerade den entscheidenden Stellen von seiner Auffassung sehr stark abgeführt: ich möchte darum das ganze Aktenstück einer von Grund aus neuen Behandlung unterziehen.

Kollation zum Text des „Sendschreibens" von 1218.

Die drei Handschriften, welche Preger für seine Ausgabe des Sendschreibens herangezogen hat, sind mir von der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München mit bekannter Bereitwilligkeit hieher übersandt worden, wofür ich auch hier meinen verbindlichsten Dank ausspreche. Ich werde das Genauere über ihren Inhalt in den Erörterungen über den sogen. Passauer Anonymus bemerken. Hier hebe ich nur hervor, daß die von Preger sogen. Handschrift C die älteste ist: sie kann ihrer Schrift nach spätestens im Anfang des 14. Jahrhunderts geschrieben sein. A gehört schon weiter in das 14. Jahrhundert herein. C ist 1399 geschrieben. C steht, wie in seinem ganzen Umfang, so auch im Text des Sendschreibens A und B gegenüber selbständig da, A und B sind sehr nahe verwandt, doch ist B wohl nicht unmittelbar aus A abgeschrieben, da es dem verderbten Text von A gegenüber, mehrfach das Richtige hat. — Bei der folgenden Kollation habe ich übrigens die zahlreichen kleineren, den Sinn und die Sprache nicht berührenden Abweichungen, ebenso wie die offenkundigen Fehler, Auslassungen u. ä. übergangen, und diejenigen Varianten nicht mehr erwähnt, die schon Preger verzeichnet hat.

Ich citiere Pregers Ausgabe nach Seiten und Zeilen.

Überschrift nach *A*: R. h. L. ad Leonistas in Alamannia. *Inscriptio* 234, 2 *AB* Otto de Ramazello. — *C* zwischen Tadeus und Marinus Punkt. — *AB* F. de Lugduno st. L. de Leganio. — *AB* G. de Moltr'vo. — *ABC* zwischen Jordanus de Dogno und Bononius Punkt.

S. 234, 7 *AB om.* cunctis. *C* ecclesiis.

Z. 9 *AB* usque nunc die.

Z. 12 *AB om.* enim.

Z. 14 *BC* et sitis — *ABC* sinceres.

Z. 15 *AB om.* fructu.

Z. 17 *C* vos fratres.

Z. 19 *A* deutlich Bergami.

S. 235, 7 *A* prepositos aut rectores.

Z. 12 *AB om.* autem.

Z. 26 *A* permanere. *B om.*

Z. 28 *C* Hec per scripta st. Prescripta.

Z. 32 *ABC* peracto.
Z. 36 *ABC* si tñ, was hier besser mit si tantum aufgelöst wird.
Z. 38 *ABC* perducerent quod est. Et hec.
S. 236, 1 *ABC* et illis. — *A* voluimus.
Z. 3 *ABC* ad quandam questionem suam super.
Z. 6 *ABC* Ad quandam.
Z. 11 *A* deberent.
Z. 13 *ABC* sint parati.
Z. 15 *AB om.* Ad questiones nostras.
Z. 17 *AB* absolvatur.
Z. 22 *A* Hic.
Z. 26 *AC* et si st. attamen si. *B* ul' = videlicet si.
Z. 31 *ABC om.* si.
Z. 32 *C* tenor est hic.
Z. 38 *ABC* offensis. — *AB* Deo fecerunt.
S. 237, 2 *ABC* Sus de Relana.
Z. 3 *AB* anni st. annualem. — *ABC* G. de Cerviano.
Z. 12 *ABC om.* de (vgl. S. 235, 34).
Z. 19 *AB* quisque.
Z. 20 *C* deutlich proferet (nicht profert; vgl. conficiet in Z. 21).
Z. 21 *C* ecclesie st. dicere.
Z. 26 *ABC* non solum per verbum.
Z. 30 *ABC* die Abkürzung für videtur (st. breviter).
S. 238, 4 *ABC* visibilis.

S. 239, 11 et panem et vinum, quando. Doch ist diese Lesung nicht gesichert. Keinenfalls aber quum, da dies bekanntlich keine mittelalterl. Form ist.

S. 240, 29 *ABC* De credulitate vero sive confessione super u. s. w.

A.

Der äußere Gang der Verhandlungen zwischen Lyoneser und lombardischen Armen 1218.

Nachdem schon längere Zeit Differenzen zwischen den beiden Gruppen von Armen geherrscht haben, ist man nach mannigfachen schriftlichen Unterhandlungen zu einem gewissen Einverständnis gekommen (Nr. 3). Der Gegenstand der Unterhandlungen und somit auch der vorausgegangenen Zwistigkeiten waren vor allen Dingen die drei Fragen, die in Nr. 4—6 vorgeführt werden: die

Frage über das Amt des oder der Vorgesetzten in der Genossenschaft, dann die Wahl und Weihe von Dienern und endlich die Zulassung von Arbeitergenossenschaften. Der Sinn uud die Bedeutung dieser Streitgegenstände mag vorerst außer Betracht bleiben und nur der Gang der Verhandlungen über dieselben festgestellt werden.

Es werden dabei zwei Schreiben erwähnt, eine Anfrage der Lombarden, von der einzelne Stücke in Nr. 4—6 vorgeführt werden, und die Antwort der Franzosen in denselben Nummern. Die Initiative geht also offenbar von den Lombarden aus; die Franzosen aber kommen diesen mit Erklärungen entgegen, welche die Wünsche der Lombarden befriedigen. Nur bei dem letzten Punkt, den Arbeitergenossenschaften wird eine Bedingung angebracht, welche von den Lombarden in einem zweiten Schreiben, gleichfalls entgegenkommend, beantwortet wird [1]).

Damit sind einem Vergleiche die Wege geebnet: die drei bisherigen Hauptpunkte des Streits sind beseitigt [2]). Die Lombarden können sich der Hoffnung hingeben, daß damit der Streit überhaupt zu Ende sei. Auch die Franzosen sprechen sich in ähnlicher Weise über das erste Stadium der Verhandlungen aus und zwar bei mündlichen Verhandlungen, also offenbar später in Bergamo [3]). Diese Vereinbarung in den drei Hauptpunkten bildet denn offenbar die Grundlage der Besprechung von Bergamo.

Indessen ist noch eine Anzahl anderer Fragen zur Erörterung gekommen, über die damals die Verhandlung entweder überhaupt noch nicht begonnen oder wenigstens nicht zum Ende gelangt war [4]), die aber auch jenen drei Hauptfragen gegenüber als untergeordnet erscheinen [5]).

---

[1]) nr. 7: „quedam verbis de laborancium congregacione addentes alia."

[2]) et sic de illis tribus principalibus causis, quibus olim manebat discordia, consencientes eramus ad invicem.

[3]) nr. 7: „ut ab ipsis audivimus et ipsi a nobis."

[4]) nr. 7: „si de omnibus aliis concordes essemus" im Anschluß an das zweite dem Konvent vorausgegangene Schreiben der Lombarden.

[5]) Vgl. nr. 1 u. 3.

Von diesen weiteren Differenzen werden in Nr. 8—13 die Anfragen der Franzosen, die Antworten der Lombarden und die Rückantworten der Franzosen vorgeführt. Sie umfassen die Taufe, die Ehescheidung und eine persönliche Angelegenheit, die den Bruder Thomas u. a. von den Lombarden betraf; dazu endlich eine weitere vierte Frage, die von den Lombarden ausgehend durch die Franzosen beantwortet wird und das Recht der Lombarden betrifft, sich in einzelnen Fragen auf Grund der Autorität der h. Schrift von den Anschauungen der Franzosen zu entfernen.

Auch über diese Fragen zweiten Ranges ist man in schriftlichem Austausch zu einem durchaus befriedigenden Ende gekommen [1]), und die Lombarden hoffen nun von einer persönlichen Zusammenkunft der Abgeordneten beider Teile eine abschließende Erledigung des Streits, beständigen Frieden. Von beiden Genossenschaften [2]) werden nun je sechs Brüder abgeordnet, um diesen „Frieden" endgültig abzuschließen (Nr. 15). Im Mai 1218 treten dieselben in Bergamo zusammen.

Hier bei diesen mündlichen Verhandlungen taucht nun aber eine Frage auf, die allem nach bisher noch nicht geschwebt hatte [3]), die Frage nach der Anerkennung der Seligkeit des Waldes und Vivet. Die Lombarden wollen diese Seligkeit nur bedingt anerkennen [4]). Einer der beiden Rektoren der französischen Armen dagegen, Petrus von Relana, besteht kurzweg auf der unbedingten Anerkennung und macht davon das ganze Zustandekommen des Friedens abhängig [5]).

Damit ist ein verhängnisvoller Scheidegrund hereingekommen. Ein zweiter tritt sofort hinzu: die Frage nach der Stellung des

---

1) Vgl. Schluß von nr. 13 u. 14.

2) nr. 15: „ut ab ipsis audivimus pro communi sue societatis consilio etc."

3) Facta enim adhuc quadam sua . . . questione.

4) Valdesium et Vivetum, si pro omnibus culpis et offensis suis Deo satisfecerint ante obitum, salvari posse.

5) . . sine verbi addicione . . . inter cetera protulit: „Dicimus Valdesium in Dei paradyso esse", subjungens quod, si nos eandem quam et ipsi de Valdesio confessionem non faceremus, pacem nobiscum habere non possent.

konsekrierenden Priesters im Abendmahl. Und an diesen beiden Fragen zerschellt die Vereinigung; wenigstens zur Zeit, da das Schreiben an die Brüder in Deutschland abgeht, ist dieselbe noch nicht erzielt [1]).

Während nun über die Frage der Seligkeit des Waldes nichts weiter berichtet wird, werden von Nr. 16 an die Verhandlungen über die Abendmahlsfrage näher mitgeteilt.

Zunächst werden drei Ansichten vorgeführt, welche, wie die Lombarden hören, unter den Franzosen umgehen (Nr. 16—18). Darauf folgt (Nr. 19—21) die Widerlegung einzelner Punkte in den Anschauungen der Franzosen. In Nr. 22 lesen wir einen Teil des Bekenntnisses, das die Franzosen auf dem Tag von Bergamo selbst [2]) und auf Veranlassung der Lombarden [3]) ausgesprochen und dann auch schriftlich übergeben hatten [4]). Endlich folgt (Nr. 23—25 Ende) die Antwort, welche die Lombarden auf dieses Bekenntnis erst mündlich, dann auch schriftlich [5]), beides also wiederum in Bergamo, erteilt haben.

---

[1]) nr. 16: „Et hoc est unum de duobus, quibus inter nos et Valdesii socios adhuc discordia demoratur; alterum vero etc."

[2]) Das geht hervor aus der Vergleichung von nr. 17 (den beiden letzten Zeilen von S. 237) mit dem Anfang von nr. 22. An ersterer Stelle lautet der Text Pregers so: „Quod utrumque .... etiam contra confessionem eorum est, quod, ut supra diximus, pro totius societatis Valdesiane communi ad videndum de pace nobiscum convenerant." Diese Worte sind augenscheinlich verdorben. Einmal ist, wie sich aus Z. 4 f. derselben Seite ergiebt, hinter communi noch consilio einzuschieben und sodann muß statt quod offenbar gelesen werden quando. Denn quod hätte ja gar keinen Sinn und quam zu korrigieren und auf convenerant zu beziehen (das Bekenntnis, das sie mit uns vereinbart hatten), geht — abgesehen davon, daß convenire aliquid, soweit ich mich erinnere, im mittelalterlichen Latein nicht gebräuchlich ist — schon darum nicht, weil man eben gerade über den Punkt des Abendmahls keine gemeinsamen Verabredungen erzielt hat.

[3]) Vgl. nr. 22: „Ad questionem que nobis facta fuit de panis fraccione sic credimus" etc.

[4]) Eingang von nr. 22: „nos et Valdesianorum confessionem super panis fraccione quam et scripto tradiderunt.

[5]) nr. 22: „illam [confessionem] quam .... et ore coram ipsis fecimus et scripto eisdem tradidimus."

In diesem Bescheid haben die Lombarden die Anschauungen der Franzosen unbedingt verworfen [1]) und erklärt, daß sie zwar nicht von der Annahme, wohl aber von der Duldung ihrer Ansicht das Zustandekommen der Vereinigung abhängig machen [2]). Damit sind denn auch die Verhandlungen gescheitert. Das ist „das Ende, zu dem sie zu Bergamo nach vielem gegenseitigem Befragen haben kommen können“ [3]).

Wenn nun der Zweck des ganzen Schreibens an die deutschen Brüder kein anderer ist, als der, ihnen diesen Ausgang mitzuteilen [4]), so wird man schon hieraus schließen dürfen, daß Pregers Versuch, unser Schreiben etwa in das Jahr 1230 zusetzen, sich nicht empfiehlt. Vielmehr wird man annehmen, daß, sei's alsbald nach dem Scheitern des Konvents, oder nachdem noch kürzere Zeit verstrichen, in der man etwa vergeblich die Wiederaufnahme der Verhandlungen erwartet hatte, die deutsche Mission von dem Ausgang des Einigungsversuchs unterrichtet wurde [5]).

---

1) nr. 22: „hanc . . . Valdesianorum confessionem . . . omnino respuimus.“

2) Nr. 25: Contra veritatem scripturarum . . . . credere non possumus, nec eciam, licet Valdesiani in hoc nos vellent cogere, volumus confiteri.

3) Vgl. nr. 3. Preger behandelt die vorläufigen schriftlichen Verhandlungen immer als die „Beschlüsse von Bergamo“. Dadurch ergiebt sich ein völlig unrichtiges Bild vom Gang des ganzen Ausgleichsversuchs.

4) Ebendas. und nr. 26.

5) Wenn sich Preger darauf beruft, daß die Verhandlungen von Bergamo mit einem olim eingeführt werden, so ist zu bedenken, daß im mittelalterlichen Latein derartige Bezeichnungen etwas außerordentlich Schwankendes haben und daß z. B. die verwandten dudum, pridem u. ä. oft geradezu mit „kürzlich“ übersetzt werden müssen. Daß aber der Zeit des Konvents die Jahreszahl 1218 beigesetzt wird, ist durchaus nicht unverständlich. Sie giebt dem Datum, um das es sich handelt, eine besondere Bedeutung, hebt es als ein entscheidendes Ereignis hervor.

B.

Absender und Adressaten des Sendschreibens von 1218.

Die grundlegende Frage für die weitere Untersuchung ist die, zwischen welchen Kreisen die Verhandlungen geführt werden, wen man genauer unter den Absendern, den Adressaten und denen, mit welchen die Verhandlungen geschwebt haben, zu verstehen hat.

Die Absender geben zunächst ihren deutschen Freunden den Titel fratres ac sorores, amici et amicae. Sich selbst bezeichnen sie als fratres Italici (Nr. 6 und 7) und lassen sich von den Franzosen als pauperes bezeichnen oder wenigstens unter diesem Titel mit befassen. Ebenso nennt sich der an der Spitze der Inscriptio stehende Otto von Ramacello „Dei gratia confrater pauperum spiritu". Sonst reden sie noch von ihren sociis (Nr. 10 und 13), ihrer societas (Nr. 4 [Z. 34]. 7. 13. 26) oder congregatio (Nr. 13).

Die Franzosen dagegen werden bezeichnet als pauperes (s. o.), als die ultramontani electi Valdesii socii (Nr. 3, vgl. auch Nr. 16f., wo die beiden letzten Worte allein stehen) oder als fratres ultramontani (Nr. 49), auch einfach ultramontani (Nr. 6. 10. 15. 16) oder Valdesiani (Nr. 21f.). Man redet von ihren sociis (Nr. 10), ihrer societas (Nr. 7. 13. 17) oder congregatio (Nr. 13)[1]. Es ist ersichtlich, daß auf beiden Seiten völliger Parallelismus herrscht und daß demnach auch societas, congregatio u. s. w. beidemal dasselbe bedeuten muß.

Schon Preger hat nun S. 198 die Frage aufgeworfen, wer die socii sind, welche die societas ausmachen. Er hat darauf die Antwort gegeben: unzweifelhaft nicht der engere Kreis der französischen oder lombardischen Prediger (der perfecti, wie die kirchliche Litteratur sie nennt), sondern die Gemeinde, d. h. alle Getauften, die im Verbande der französischen oder lombardischen Armen stehen. So deutet er auch das commune, das mehrfach erwähnt

---

[1]) Die Bezeichnung commune, die für beide gebraucht wird, lasse ich vorerst unberücksichtigt.

wird. Es ist ihm dasselbe wie societas, identisch auch mit der congregatio baptizatorum in Nr. 22.

Sofort erhebt sich aber hier eine Schwierigkeit: wie soll man denn dieses commune nostrum et illorum nach Nr. 4 versammeln, um Wahlen vorzunehmen u. ä.? Daß alle zerstreuten Gemeinden der französischen und lombardischen Armen zur Fassung gemeinsamer Beschlüsse zusammenträten, ist ja von vornherein unmöglich; auch Versammlungen ihrer Abgeordneten sind weder sonst bekannt noch bei den Verhältnissen der Klassen, aus denen sich die Sekte rekrutiert, anzunehmen. Man könnte also nur an den Zusammentritt der Einzelgemeinden denken. Allein dann müßte von societates, communia u. s. w. die Rede sein. Es steht aber ausnahmslos der Singular.

Viel wichtiger ist indes der Umstand, daß, wie nun schon im zweiten Abschnitt nachgewiesen ist, unter Waldesiani, socii Valdesii, pauperes Lombardi und ultramontani u. s. w. gerade in den Quellen, welche aus den Heimatländern der Sekte stammen, ganz ständig die apostolischen Reiseprediger zu verstehen sind und daß hier auch die „secta, societas, fraternitas" der Waldenser gerade die Gesamtheit der Prediger bedeutet, die damit als eine geschlossene Gemeinschaft erscheint [1]). So wird denn unser Schreiben auch keine Ausnahme machen. Und so ist es auch in der That zu erweisen: gerade das Ergebnis, das sich mir schon allein aus unserem Schreiben aufdrängte, hat mich dazu geführt, auch die übrigen Quellen auf diese Frage hin zu prüfen und das, was sich mir aus dem Schreiben ergeben hatte, auch dort bestätigt zu finden.

Schon der Titel electi Waldesii socii würde auf die locker gefugte Masse der sogen. credentes nicht passen. Da aber socii und societas sich durchaus entsprechen, so kann auch diese letztere nur die Reiseprediger umfassen. Aber auch für die Lombarden bestätigt sich das schon durch die Überschrift, die der Passauer Anonymus dem Schreiben giebt: Rescriptum haeresiarcharum Lombardiae. Denn unter einem haeresiarcha versteht die ganze

---

[1]) Vgl. namentlich das, was über Bernardus Guidonis gesagt ist.

kirchliche Ketzerlitteratur dieser Zeit solche, die in einer sektirerischen (zunächst der katharischen) Gemeinschaft eine leitende Stellung einnehmen, also jedenfalls perfecti sind.

Nun findet aber Preger schon in der Adresse einen engeren und weiteren Kreis bei den deutschen Armen unterschieden: fratres ac sorores, amici et amicae. Ersterer fällt ihm zusammen mit den von der römischen Ketzerlitteratur so genannten perfecti, letzterer mit den credentes [1]). Ich hatte auch hier anfangs geglaubt widersprechen zu müssen und zwar darum, weil am Schluß des Briefs den Adressaten ihre auditores an die Seite gestellt werden und diese nach allem, was wir von den Waldensern wissen, nichts anderes sein können als die credentes: denn von einer Dreiteilung haben wir eben bei den Waldensern nicht die mindeste Spur. Allein der Sprachgebrauch, der sich in andern Quellen findet und den ich namentlich bei den katholischen Armen nachgewiesen, fordert durchaus die Gleichsetzung der amici mit den audientes [2]). Dann aber läßt sich die Wendung am Schluß dieses Schreibens nur so erklären, daß trotz der Adresse die Verfasser im Grund doch nur die „Brüder" im Sinn haben, dergestalt, daß sie diesen ihre Zuhörer, Freunde noch besonders an die Seite stellen können.

Endlich wird dieser Sprachgebrauch noch durch einen andern Umstand bestätigt. In dem Abschnitt, welcher die Zulassung der congregationes laborantium behandelt (Nr. 6), heißt es in der Antwort der Franzosen: „si aliqua persona consilium pauperum petierit volens in terreno labore manere, detur illi consilium secundum Deum" etc. Diese Worte, über deren Sinn sich Preger nicht weiter ausgesprochen hat, können nach den Briefen Innocenz' III. gar nichts anderes bedeuten, als daß es den lombardischen Armen freistehen soll, ihre credentes, amici

---

1) S. besonders seine Einleitung zum Traktat des David von Augsburg, S. 197.

2) Vgl. Liber sentent. inquis. Tholos. a. a. O., S. 222 unten: die Waldenser seien von ihren Freunden und Gläubigen „Brüder" genannt worden. Insbesondere aber vgl. oben unter nr. II.

u. s. w. in solchen Arbeitergenossenschaften zu vereinigen. Denn das consilium petere, consilium dare bedeutet eben nichts anderes als das beichtväterliche Verhältnis, das zwischen den apostolischen Predigern und ihrem Anhang besteht.

So bestätigt es sich also durch das Schreiben selbst, daß es sich in demselben lediglich um die beiden Genossenschaften der apostolischen Prediger handelt.

Ich füge sogleich die Frage an, was das in dem Schreiben mehrfach erwähnte commune zu bedeuten hat. Preger identifiziert dasselbe, wie schon bemerkt, mit der congregatio baptizatorum und versteht darunter die Gesamtheit der lombardischen oder waldensischen Gläubigen einschließlich der Prediger.

Welche Schwierigkeiten dem entgegenstehen, ist früher gesagt worden. Jetzt da es sich gezeigt hat, daß in dem ganzen Sendschreiben überall nur die Genossenschaft der apostolischen Prediger hervortritt, wird sich auch das commune nur auf sie beziehen können. Besonders bezeichnend dafür ist Nr. 4. Hier tritt eine förmliche Häufung von commune und ähnlichen Begriffen auf: et „communiter eligere prepositos ac rectores“, quod nos sic intelligimus .... quod commune nostrum et illorum congregatum in unum .... communiter eligat .... secundum quod communi videbitur“. Ich glaube, wenn man diese Worte unbefangen ansieht, kann man nicht darüber im Zweifel sein, daß hier der Zusammentritt beider Genossenschaften zu einem Körper, zur Fassung gemeinsamer Beschlüsse in Aussicht genommen ist. Ganz dasselbe ergiebt sich auch aus Nr. 7, wonach die Lombarden bitten, die französischen Armen möchten den Fortbestand der Arbeitergenossenschaften communi utriusque societatis consilio et concordia d. h. durch einen gemeinsamen Beschluß beider Genossenschaften zulassen. So ist also das commune utriusque societatis offenbar nichts anderes, als die einheitliche Versammlung beider societates oder congregationes, der Zusammentritt der apostolischen Prediger beider Abteilungen der Armen zu einer Art Kongreß. Dabei bleibt immer die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß schon bisher jede Abteilung ihr commune, d. h. die Einrichtung gehabt hat, daß die Wanderprediger sich immer

von Zeit zu Zeit zu einer beratenden und beschließenden Versammlung einfanden, die in gewissen Punkten die oberste Entscheidung zu geben hatte [1]). Wir werden sehen, wie das aus späteren Quellen direkt hervorgeht.

C.

Das gegenseitige Verhältnis der beiden Genossenschaften im Jahr 1218 und früher.

Das Ergebnis des letzten Abschnitts hebt nun alle die Folgerungen auf, welche Preger aus seiner Auffassung des Sendschreibens abgeleitet hatte, und giebt uns ein gänzlich anderes Bild von den inneren Zuständen der Sekte, von dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Genossenschaften in früherer Zeit, wie von dem Zweck der Verhandlungen des Jahres 1218.

In den letzteren handelt es sich kurz gesagt, nicht bloß um eine Vereinbarung, die zwischen den beiden Gemeinschaften der französischen und lombardischen Armen über gewisse Punkte des Glaubens und der Sitte hätte getroffen werden sollen, sondern um die Herstellung, bezw. Wiederherstellung eines einheitlichen Verbandes der beiden Vereine. Der Beweis dafür ist aus dem Sendschreiben selbst mit Hilfe anderer teilweise bisher nicht verwendeter Nachrichten sehr einfach zu erbringen.

Waldes hatte nach Nr. 4 erklärt, er wolle weder zu seinen Lebzeiten noch nach seinem Tod, bei den französischen Armen ebenso wenig wie bei den lombardischen, einen Vorsteher (praepositus) dulden. Die Lombarden fragen jetzt bei den Franzosen an, ob diese bei der Erklärung des Waldes bleiben wollen. Die Antwort der Franzosen lautet dahin: die gemeinsame Versammlung der beiden Genossen-

---

[1]) Commune kommt außerdem nur noch zweimal im Sendschreiben vor nr. 5 u. 12. Denn das totius societatis Valdesianae commune in nr. 17 ist Verstümmelung des Textes (s. S. 690 n. 2). In nr. 5 bedeutet nun das commune entschieden dasselbe wie in nr. 4. Dagegen könnte in nr. 12 auch das commune der Franzosen allein gemeint sein.

schaften soll Vorsteher auf Lebenszeit oder Rektoren auf bestimmte Dauer wählen.

Nun hat schon Preger nachgewiesen, daß die französischen Armen an ihrer Spitze zwei auf Jahresfrist bestellte Rektoren gehabt haben müssen [1]), während die Lombarden einen lebenslänglichen Präpositus gehabt haben — zur Zeit unseres Sendschreibens ist es offenbar Otto von Ramacello gewesen, der an der Spitze desselben den volltönenden Namen bekommt: Dei gracia confrater pauperum spiritu [2]). Da nun für Waldes der Name praepositus oder rectores sehr gleichgültig gewesen sein wird, so kann der Gegenstand des Streits nur die Frage gewesen sein, ob einer oder mehrere an der Spitze stehen sollten, oder da auch dies als eine untergeordnete Frage erscheinen muß, ob die Amtsführung auf Lebenszeit oder nur für bestimmte Frist übertragen werden sollte. Endlich aber erscheint auch das als möglich, daß Waldes den Lombarden das Recht, eigene Vorgesetzte zu haben, überhaupt abgesprochen hätte; und dieser Möglichkeit wird man darum den Vorzug geben müssen, weil gerade in der Äußerung des Waldes nichts von Lebenslänglichkeit, sondern nur vom praepositus überhaupt die Rede ist.

So nun, wie die Lombarden den Ausspruch des Waldes anführen, liegt darin entschieden die Voraussetzung einbegriffen, daß sich die Lombarden schon früher in einem gewissen Verband mit Waldes und einer gewissen Abhängigkeit von ihm befunden haben; sonst hätte dieser unmöglich eine so entschiedene Willensäußerung über die Verfassung der Lombarden thun können.

Diese ursprüngliche Einheit wird denn auch durch andere Quellen ausdrücklich gemeldet. Einmal sagt David von Augsburg, daß die verschiedenen Abarten, in welchen zu seiner Zeit die Waldenser sich darstellten und deren Namen er angiebt, ursprünglich einen Verband gebildet haben, dieser aber durch ehrgeizige Streitigkeiten über die Leitung sowie durch den Zwiespalt der Meinungen,

---

[1]) Vgl. nr. 15.

[2]) Die Ansicht Pregers, daß dieses Amt damals vielmehr der an letzter Stelle genannte Thomas inne gehabt habe, wird unten beleuchtet werden.

die in ihrer Mitte auftauchten, in verschiedene Gruppen auseinandergegangen sei [1]). Ist nun hieraus nichts anderes bestimmt zu entnehmen, als die mehrfache Zerspaltung der ursprünglichen Einheit, so sagt uns eine andere Aufzeichnung, die bisher, soviel ich sehe, mit Unrecht außeracht gelassen worden ist, ausdrücklich, daß Lombarden und Franzosen ursprünglich eine Gemeinschaft gebildet haben [2]); und der wohl unterrichtete Rainer Sachoni bezeugt weiterhin die Abstammung der Lombarden von den Franzosen [3]). Es paßt dazu sehr gut, wenn in unserem Sendschreiben das commune utriusque societatis in dem oben aufgestellten Sinn als etwas ganz Bekanntes behandelt wird, über dessen Wesen kein Wort gesagt zu werden braucht. Offenbar sind die Erinnerungen an den ehemaligen Bestand desselben noch lebendig.

Es läßt sich aber noch viel Genaueres über das ehemalige Verhältnis der beiden Gemeinschaften feststellen. Moneta von Cremona, dem wir auch sonst sehr wertvolle Angaben über die Lombarden verdanken, erzählt [4]), ein Häresiarch der lombardischen Armen Namens Thomas habe die höhere Amtsgewalt des Waldes innerhalb der Sekte in folgender Weise begründet: Jeder seiner Genossen habe das ihm zustehende Recht der Verfügung über die eigene Person, auf Waldes übertragen können. Und so habe die ganze Gesamtheit der Brüder dem Waldes diese Regierung über sie übertragen und ihn zum Oberpriester und Vorgesetzten ge-

---

[1]) David von Augsburg, c. 20 (S. 216).

[2]) Das anonyme Stück bei Martène et Durand V, 1755 B: „Omnes pauperes utriusque sectae eundem modum consecrandi tenebant . . . ante divisionem quae fuit inter eos.“ Über dieses Stück und seine Quellen vgl. die Quellenerörterungen VI.

[3]) Martène et Durand V, 1775: „Et isti [die Lombarden] descenderunt ab illis“ [den Franzosen].

[4]) Moneta adv. Cath. et Vald. Romae 1743 (geschrieben nach 1240), S. 403: „Sciendum quod quidam dixerunt quod Valdesius ordinem habuit ab universitate fratrum suorum.“ Thomas, der diese Meinung zuerst aufgestellt, habe dieselbe so bewiesen: „Quilibet de illa congregatione potuit dare Valdesio jus suum sc. regere seipsum et sic tota congregatio illa potuit conferre et contulit Valdesio regimen omnium, et sic creaverunt illum omnium pontificem et praelatum.“

macht. Zu dieser Theorie, die ein Seitenstück zu der Erklärung des Staats auf dem Weg des Vertrags bildet, bemerkt Moneta, sie beruhe auf einem plumpen logischen Fehler. Denn auf diesem Weg würde man nur beweisen können, daß Waldes die Oberleitung, die Regierungsgewalt, nicht aber daß er die oberpriesterliche Stellung in seiner Gemeinschaft besessen habe. Denn eine solche schließe zwar in jedem Fall eine Regierungsgewalt ein, keineswegs gelte dies aber auch umgekehrt. Mit Recht hat also Preger [1]) gegen Dieckhoff bemerkt, Thomas habe hier für Waldes nicht bloß das Recht der obersten Leitung, sondern auch dasjenige des obersten Priestertums begründen wollen. Allein Preger hat die volle Bedeutung dieser Stelle verkannt. Das Bemerkenswerteste an ihr ist doch gewiß, daß ein lombardischer Armer diese Theorie aufstellt und daß er eben damit ganz zweifellos jene Rechte des Waldes auch über seine lombardische Genossenschaft anerkennt [2]). Wenn die Lombarden sich jetzt anders zu Waldes und seiner französischen Genossenschaft stellen, so ist das ein Beweis, daß inzwischen eine Separation eingetreten ist, die Lombarden sich von der Stammgenossenschaft abgezweigt haben [3]).

Preger hat aber weiter dieser außerordentlich wertvollen Nachricht dadurch die Spitze abgebrochen, daß er nicht bloß die Folgerungen, die sich für Waldes' persönliche Stellung innerhalb der Sekte daraus ergeben, übersehen hat, sondern auch die „Gemeinschaft", d. h. die Gesamtheit der Brüder, von der Gesamtheit der waldensischen Gläubigen versteht. Nachdem diese Auffassung durch die Ergebnisse des letzten Abschnittes (IV, B) ausgeschlossen ist, können die Folgerungen aus jener Stelle um so schärfer gezogen werden.

---

1) A. a. O. S. 197 f.

2) Dieckhoff, S. 250 f., hat die Bedeutung dieses Zugs eher erkannt, aber ihm doch nicht den richtigen Nachdruck gegeben und die Folgerungen, die sich daran notwendig schließen, durch weitere Bemerkungen von vornherein abgeschnitten.

3) Daher können sie die Franzosen als die Valdesii socios oder Valdesianos bezeichnen.

Demnach muß Waldes selbst die oberste Leitung und das oberste Priestertum über die apostolischen Prediger beider Genossenschaften in Anspruch genommen und müssen diese Prediger selbst ihm dasselbe auch ursprünglich zuerkannt haben. Was dabei das Recht der obersten Leitung zu bedeuten hat, ist selbstverständlich; der Sinn seines obersten Priestertums (pontificatus) aber wird kein anderer sein können, als der, daß die anderen Prediger, sofern sie priesterliche, geistliche Funktionen ausüben, dieselben von ihm übertragen bekommen haben [1]).

Nun bekommt aber das alles seine vollständige Bestätigung durch unser Sendschreiben Nr. 4 u. 5. Hier handelt es sich um die Bestellung des Vorsteheramts (praeponimentum) und des geistlichen Amts (ordinatio oder ordo ministrorum). Für beides suchen die Lombarden Zugeständnisse von den Franzosen zu bekommen, und während Waldes selbst wenigstens die Bestellung lebenslänglicher Vorsteher den Lombarden unbedingt abgeschlagen hatte, sind jetzt die Franzosen bereit, diese sowohl als die von den Lombarden gewünschte Wahl und Weihe von Ministern nach einem Beschluß der Kommune, der Gesamtheit der Armen, zuzugestehen.

Es wird aber von selbst in die Augen fallen, wie diese beiden Stücke, die Bestellung der Vorsteher sowohl als die Wahl und Weihe der Diener, sich genau decken mit den beiden Stücken, welche der Lombarde Thomas als ein Recht des Waldes vorausgesetzt und begründet hatte. Der Sinn des Zugeständnisses der Franzosen in unserem Sendschreiben ist also der, daß jetzt die Rechte, welche Waldes einst in Person ausgeübt hatte, auf das commune,

---

[1]) Das wird auch bekräftigt durch Moneta selbst: nicht bloß ist im katholischen Sprachgebrauch das Wort pontificatus nur auf die kirchlichen Rangstufen vom Bischof an aufwärts anwendbar, wie denn Moneta auch hier pontifex und episcopus gleichsetzt, sondern Moneta will auch in dem ganzen Abschnitt den Waldensern das Recht ihrer „Kirche“ dadurch absprechen, daß er ihnen den ordo abspricht. Das aber thut er durch den Nachweis, daß ihr geistliches Amt höchstens von Waldes herstammen könne. Daß auch diese letzte Möglichkeit hinfällig ist, daß also auch Waldes den ordo nicht habe übertragen können, soll jene Widerlegung des Thomas zeigen.

die Gesamtheit der Armen beider Genossenschaften übergehen soll. An die Stelle des persönlichen Willens des Einzelnen tritt derjenige der Gesamtheit, an die Stelle der monarchischen Leitung die demokratische bezw. aristokratische.

Beachtet man nun aber, daß wie in Nr. 4 so auch in Nr. 6 eine Äußerung des Waldes als dasjenige bezeichnet wird, was die bisherige Trennung der beiden Gruppen verschuldet hat, und daß sich Waldes in beiden Fällen in ausgesprochen persönlicher Weise ausgedrückt hat [1]); beachtet man ferner, daß gerade die Punkte, in denen es sich um eine persönliche Willensäußerung des verstorbenen Waldes gehandelt hat, als die entscheidenden Ursachen der bisherigen Entzweiung bezeichnet werden [2]), so wird sich die Vermutung von selbst nahe legen, daß die Separation der Lombarden von der Gemeinschaft mit Waldes und den übrigen Armen verursacht war eben durch ihre Weigerung, sich jenem persönlichen Willen des Waldes, seiner Leitung überhaupt auch künftig zu unterstellen, also namentlich durch ihr Festhalten an der Forderung lebenslänglicher Vorgesetzter und der Erhaltung ihrer Arbeiterverbindungen.

Wodurch aber haben diese beiden Punkte für Waldes sowohl als die Lombarden so große Bedeutung haben können? Was die Arbeiterverbindungen betrifft, so wird davon später die Rede sein. Inbezug auf das Vorsteheramt aber hat sich oben die Vermutung aufgedrängt, daß die Berechtigung eines solchen Amtes bei den Lombarden an sich, mindestens aber seine Lebenslänglichkeit der Gegenstand des Streites gewesen sei. In beiden Fällen tritt als die Absicht der Lombarden hervor, durch eigene von ihnen bestellte Organe mit lebenslänglicher Amtsdauer eine größere Selbständigkeit gegenüber dem übrigen Verband der Waldenser und ihrer monarchischen Leitung durch Waldes zu gewinnen. Ist die Vermutung berechtigt, daß das Recht der Lombarden auf eigene Vor-

---

[1]) Vgl. nr. 4: „se nolle etc."; nr. 6: „cum de omnibus aliis esset pax et concordia inter eum et fratres Ytalicos, . . . pacem cum eo habere non possent."

[2]) Vgl. oben unter IV, A.

steher überhaupt in Frage gestanden habe, so ist die Folgerung selbstverständlich, daß sie vorher unmittelbar und ohne weitere Zwischenstufen unter Waldes gestanden, ihre Armen also gar keine eigentümliche Stellung in dem Gesamtverband der waldensischen Genossenschaft eingenommen haben. Sollte es sich aber um die Frage der Lebenslänglichkeit gehandelt haben, so hätten sie wohl eine geschlossene Gruppe mit Vorstehern, die auf Zeit bestellt worden wären, gebildet; und nach der Theorie des Bruders Thomas dürfte man kaum zweifeln, daß die Bestellung dieser Vorsteher Sache des Waldes gewesen wäre.

Wie dem nun sein möge, jedenfalls waren die französischen Armen nach dem Tod des Waldes nicht mehr imstande, mit derselben Unbedingtheit dessen Grundsatz einzuhalten. Denn nachdem durch seinen Tod die französische Genossenschaft die Rechte überkommen hatte, die bis dahin Waldes persönlich ausgeübt, sah sie sich selbst genötigt, ein Vorsteheramt einzurichten, welches die Funktionen der Genossenschaft regelmäßig in ihrem Namen ausübte: das sind eben die für Jahresdauer bestellten Rektoren. Wir werden diese Schlüsse in einem folgenden Abschnitt durch anderweitige Quellen bestätigt finden.

Wenn sich nun aber die Lombarden gerade jetzt an die Franzosen wenden und dabei gerade die Frage voranstellen, in welcher Waldes die Gemeinschaft der Armen noch über seinen Tod hinaus hatte binden wollen, so ist der Gedanke nicht abzuweisen, daß Waldes eben jetzt gestorben ist[1]) und daß sein Tod den Lombarden die Aussicht erschließt, mit den Franzosen wieder in die alte Gemeinschaft treten zu können. So gewinnt auch die Forderung der Franzosen, daß die Lombarden die Seligkeit des Waldes unbedingt anerkennen sollen, und die Zurückhaltung der Lombarden in diesem Punkt lebensvolles Licht: die Waldenser wollen die alten Forderungen ihres Meisters den Lombarden gegenüber nicht aufrecht erhalten,

---

[1]) Diesen Schluß hat auch Preger gezogen. — Da Waldes im Jahr 1173 nur zwei parvulas filias besitzt (s. o.), so ist er selbst damals ohne Zweifel noch in verhältnismäßig jugendlichem Alter gewesen, kann also das Jahr c. 1217 ganz wohl erlebt haben.

aber sie wollen auch nicht zugestehen, daß Waldes darin unrecht gehandelt habe; die Lombarden aber sehen offenbar gerade in dieser Haltung des Waldes ihnen gegenüber die Sünden, für welche derselbe erst Buße gethan haben müsse, wenn sein Ende ein seliges gewesen sein soll.

Die Franzosen sind also bereit, jene Forderungen der Lombarden zuzugestehen und den Willensäußerungen des Waldes keine Geltung über seinen Tod hinaus zu geben. Sie wollen auf eine neue Verbindung der beiden Genossenschaften unter Aufrechterhaltung einer gewissen Selbständigkeit jeder einzelnen eingehen, so daß das commune, die Versammlung der Armen beider Gruppen, die einheitliche Spitze bilden und eine gewisse, aber immerhin begrenzte höhere Gewalt über beide Genossenschaften bilden solle [1]).

Noch sind zwei Punkte zu beachten, die uns darüber aufklären, wie die Einigung im einzelnen sich hätte gestalten sollen. Zunächst die Sache der Brüder Thomas und Johannes Francigena von den Lombarden [2]). Es handelt sich hier, wie vor allem festzustellen ist, nicht um einen abstrakt möglichen, sondern um einen konkreten, bereits vorliegenden Fall [3]). Dieser Fall aber ist kurz folgender:

---

[1]) Ich möchte kaum ein bestimmtes Urteil darüber wagen, ob nach nr. 4 u. 5 die Bestellung der praepositi und rectores in jedem einzelnen Fall Sache des Commune hätte sein sollen, oder nur für das erste Mal. Natürlicher wäre immerhin das letztere.

[2]) Vgl. die nr. 10 u. 13: Johannes Francigena wird wohl derselbe sein, wie der in der Adresse genannte J. Franceschus.

[3]) Volumus, schreiben die Lombarden, quod si fratres ultramontani fratrem Thomam vel alium ex nostris sociis accusaverunt, dictus Thomas et alii debeant facere et accipere racionem secundum Deum et ejus legem. Et hoc ipsum dicti ultramontani pro se et aliquo suorum sociorum facere sint parati. Et hec eadem frater Thomas postulat et exorat. Preger, S. 216 f. hat, wie ich glaube, diese Stellen mißverstanden. Er deutet sie dahin, daß „nach dem Beschluß von Bergamo“ eine Genossenschaft der anderen verantwortlich sein und demgemäß Bruder Thomas die abstrakte Verantwortlichkeit den Franzosen gegenüber tragen, also etwa der den Franzosen verantwortliche Minister der Lombarden sein solle. Er meint dann aus der Inscriptio des Schreibens schließen zu dürfen, daß Thomas damals der praepositus der Lombarden gewesen sei. Dazu ist nun aber nicht

die Franzosen haben die Brüder Thomas, Johannes Francigena und vielleicht noch andere Lombarden angeklagt; es handelt sich offenbar um Beleidigungen oder sonstige Verletzungen, welche der französischen Gemeinschaft zugefügt sind. Infolge dessen haben die französischen Waldenser diese Lombarden aus ihrer, der Franzosen bezw. also der Stammgenossenschaft ausgestoßen [1]), der deutlichste Beweis von dem ehemaligen engen Verband der beiden Gruppen. Darauf scheinen die Lombarden auch wiederum Brüder der französischen Gruppe aus ihrem, der Lombarden Verband, ausgeschlossen zu haben [2]), d. h.: als sich infolge des ausbrechenden Streites die Lombarden von dem großen Verein der Armen losrissen und selbständig konstituierten, haben sie wohl diejenigen ihrer Landsleute, welche zu den Franzosen hielten, aus ihrer Gemeinschaft entfernt. Bei dem Versuch nun, von neuem in ein nahes Verhältnis zu den Franzosen zu kommen, machen die Lombarden das Angebot, daß

---

der mindeste Anlaß. Wozu sollte sich denn Otto von Ramacello den feierlichen Namen „von Gottesgnaden Mitbruder der Armen" geben und voranstehen, wenn nicht er das Amt führte? Denn das confrater ist ebenso wenig ein Hindernis für die Vorgesetztenstellung, als das compresbyteri mit dem der Bischof seine Presbyter, und das frater, mit dem der Papst seine Bischöfe anredet! Vermutlich hat Preger seine Ansicht mehr auf Grund seiner Anschauung von der Verantwortlichkeit des Thomas gebildet, als auf Grund der Adresse. Daß es sich nun um einen bereits vorliegenden Fall handelt, zeigt sich schon an dem accusaverunt, sodann aber auch an den Worten am Schluß: et hec eadem u. s. w. Diese hätten doch nur sehr gezwungen einen Sinn, wenn es sich um die Heranziehung des jeweiligen Vorstehers handelt. Dagegen sind sie dann sofort verständlich, wenn es sich um eine persönliche Angelegenheit des Thomas handelt. Dasselbe ergiebt sich aus der Antwort der Franzosen (nr. 13): „De hoc quod dictum fuit de Thoma et de Joh. F. vel de aliquo alio, quod separatus sit a societate pro causis specialibus, quod . . . satisfaciat nostre societati nostraque societas *racionem* faciat illis et accipiat ab illis" u. s. w. Vgl. auch daß hier außer Thomas noch Johannes Francigena erwähnt wird, der ja keinenfalls praepositus war oder ist. Vgl. auch die Worte der folgenden Note.

[1]) Vgl. nr. 13, wo die Lombarden sagen: „super . . . Thoma vel aliquo alio sociorum nostrorum ab eorum congregatione vel suorum a nostra pro causis specialibus separata.

[2]) Vgl. die letzte Anmerkung.

Thomas und seine Mitschuldigen den Franzosen Rechenschaft geben und von ihnen Recht nehmen, d. h. sich die nötige Genugthuung bestimmen lassen sollen. Sie erwarten dann aber anderseits, daß auch die Franzosen diejenigen ihrer Genossen, über welche die Lombarden zu klagen haben, zu solcher billigen Verantwortung anhalten sollen [1]). Auch hierauf gehen die Franzosen ein.

Endlich aber sind die Lombarden bedacht, für den Fall der Wiedervereinigung sich ihre innere Selbständigkeit zu wahren und deren Anerkennung durch die Franzosen verbürgen zu lassen. Nach Nr. 14 fragen sie in den schriftlichen Verhandlungen, die dem Konvent von Bergamo vorausgehen, an, ob es die Absicht der Franzosen sei, in Fragen der Sitte und des Glaubens, in welchen sie (die Franzosen) ihre Eigentümlichkeiten nicht als Besitz oder als notwendige Ausrüstung der Kirche Jesu Christi erweisen können, die Lombarden zu zwingen, dem Standpunkt und der Praxis der Franzosen sich anzuschließen. Auch hierauf antworten die letzteren mit einem runden Nein!

Damit verzichten sie darauf, jetzt nach Waldes Tod die alte Abhängigkeit der Lombarden von der Stammgenossenschaft zu erneuern. Sie erkennen die ersteren vielmehr als so selbständig wie ihre eigene Genossenschaft an, sie überlassen ihnen die Regelung ihrer inneren Angelegenheiten, ihres Glaubens, ihrer Sitte; sie gestehen ihnen das von ihnen begehrte selbständige Amt der Verwaltung wie des Kultus zu, und sie gehen auf den Gedanken ein, in einem Kongreß beider Genossenschaften eine einheitliche Spitze zu schaffen, die innerhalb gewisser Grenzen die gemeinsamen Angelegenheiten zu regeln berechtigt wäre.

Diese Einigung ist nicht zustande gekommen. Differenzen, deren Wesen oben geschildert ist, haben sie verhindert, und wir hören von da an niemals wieder über neue Ausgleichsversuche.

---

[1]) Ist dies der Sachverhalt, so wird sich Pregers Vermutung (S. 216), daß dieser Bruder Thomas mit dem Häresiarchen dieses Namens bei Moneta identisch sei, nicht empfehlen.

D.

Die Eigentümlichkeiten der Lombarden nach dem Sendschreiben von 1218.

Der wichtigste Punkt, in dem wir auf eine Differenz zwischen Franzosen und Lombarden stoßen, betrifft die Stellung beider Parteien zur römischen Kirche und zur Wandlung des Leibes Christi im Abendmahl. Beide Fragen hängen aufs innigste zusammen.

In letzterer Beziehung hatte schon Nr. 16 deutlich gezeigt, daß die Streitfrage vor allem die Personen betraf, welchen die Bereitung des Leibes Christi zustehen solle. Denn die Franzosen hatten behufs Auseinandersetzung mit den Lombarden darauf Wert gelegt, daß sie nicht Menschen, sondern den Gottesworten die Kraft der Verwandlung beilegten. Das erhält dann seine nähere Beleuchtung durch Nr. 22, wo eine Stelle aus dem schriftlichen Bekenntnis der Franzosen über das Abendmahl mitgeteilt wird. Die Franzosen erklären hier ausdrücklich, daß sie die Weihe der Elemente durch einen römischen Priester[1]) so lange anerkennen, als ihn die congregatio baptizatorum im Amt lasse, möge er nun gerecht oder ungerecht sein.

Diese congregatio baptizatorum hat Preger als die Gesamtheit der waldensischen Gläubigen gefaßt. Allein diese kommen ja, wie sich nun ergeben hat, nirgends als Subjekte von Rechten in Betracht. Überall liegt sonst die Gesetzgebung wie die Entscheidung der auftauchenden Fragen ausschließlich in den Händen der apostolischen Prediger. Es muß also der Sinn des Worts ein anderer sein. Congregatio baptizatorum ist nun eine bekannte Umschreibung des Begriffs der allgemeinen Kirche überhaupt. Es ist denn hier auch offenbar die Absicht bei der Wahl des Ausdrucks gewesen, daß damit die allgemeine, über jede Teilkirche hinausliegende Gemeinschaft bezeichnet werden sollte. Die congregatio baptizatorum erscheint als der höhere, die römische Kirche als

---

1) Die Lesart von Cod. A und B: „Romana" st. „nostra" (C) wird von Preger mit Recht bevorzugt.

der Teilbegriff. Die Weihe des Priesters, sofern sie durch die römische Kirche vollzogen wird, hat ihre Gültigkeit für die Franzosen darin, daß die Kirche Christi im weitesten Umfang, im lediglich religiösen Begriff als die Gemeinschaft der Getauften, denselben anerkennt und daß die römische Kirche zwar nicht die Kirche Christi ist, wohl aber innerhalb derselben steht und eben darin den Rechtstitel für ihre Sakramentsverwaltung hat [1]).

Nun hat man schon bisher gewußt, daß die Franzosen die Sakramentsverwaltung der römischen Priester ausdrücklich anerkannt und auch womöglich benutzt haben, und daß im Gegensatz hierzu die Stellung der Lombarden zur römischen Kirche eine viel schroffere gewesen ist, daß für sie die römische Kirche eine positiv verworfene, vom Geist Gottes verlassene Gemeinschaft war, und daß sie darum auch deren Sakramentsverwaltung nicht anerkannten. Aber es sind erst durch unser Sendschreiben die Theorieen bekannt geworden, durch welche die Franzosen diesen Standpunkt gedeckt haben. Und es ist anderseits erst aus unserem Sendschreiben hervorgegangen, wie die Lombarden die Nichtigkeit der Sakramentsverwaltung römischer und unwürdiger Priester überhaupt theoretisch gerechtfertigt haben. Bei den Franzosen besteht eine dreifache Anschauungsweise über das Zustandekommen der sakramentalen Gnade und speziell der Wandlung.

Nach der einen (Nr. 16) vollzieht sich diese lediglich durch die Kraft der sakramentalen Gottesworte; nach der Ansicht einer andern Partei (Nr. 17) scheint sie von deren Vollzug durch einen rechtmäßig geweihten Priester abhängig zu sein [2]); eine dritte Meinung (Nr.18) endlich geht dahin, daß weder dem Wort noch dem durch

---

[1]) Vgl. z. B. daß Rainer Sacchoni (Martène et Durand V, 1775) die Franzosen sagen läßt: „ecclesia Romana non est ecclesia Jesu Christi", dagegen die Lombarden: „ecclesia Romana est ecclesia malignantium et bestia et meretrix."

[2]) nr. 17 ist die Ansicht dieser Franzosen wiedergegeben durch folgende Sätze: „1) Nemo potest baptizare, qui Christi corpus non valet conficere; 2) die Wandlung wird nicht vollzogen per laycos i. e. inordinatos; 3) hoc sacramentum non per mulierem, non per laycum sed per solum confici sacerdotem."

die Weihe verliehenen priesterlichen Charakter, sondern lediglich der unmittelbaren Wirkung des Gottmenschen die Wandlung zuzuschreiben sei. Allein in allen diesen Lösungsversuchen tritt doch die Absicht hervor, die Wirkung des Sakraments von der sittlichen Beschaffenheit des Spendenden unabhängig zu machen.

Nun sind die Lombarden mit dem dritten Versuch einverstanden gewesen [1]). Aber sie vermögen trotzdem ihre Ansicht, daß die Wirkung der Sakramente von der Würdigkeit des Spendenden abhängig sei, dadurch aufrecht zu erhalten, daß sie den Gedanken einschieben, die Wandlung werde von Christus nur auf das Gebet des Ministrierenden hin vollzogen; das Gebet des Ungerechten aber werde von Gott nicht erhört [2]).

Allein das Wertvollste, was wir über die Stellung der Lombarden zu dieser Frage aus unserem Sendschreiben erfahren, ist das, daß sie zu dieser Ansicht erst neuerdings gekommen sind und früher den Standpunkt der Franzosen geteilt haben [3]). Die Lombarden erklären hier deutlich, daß die

---

[1]) nr. 18: „et hucusque de hac tertia sacramenti hujus responsione nos et illi concordes fuimus."

[2]) nr. 19 und 20.

[3]) Preger hat sich die Erkenntnis dieser bedeutsamen Thatsache dadurch abgeschnitten, daß er Nr. 25 fälschlich auf eine Änderung der Stellung der Lombarden zur Frage des Bußsakraments gedeutet hat. Allein von einer solchen ist hier gar nicht die Rede. Vielmehr handelt es sich lediglich um den bis dahin behandelten Punkt, das Zustandekommen der Wandlung im Abendmahl. Vgl. Nr. 25, wo der Text nach Preger lautet: „De confessione vero sive credulitate super hoc sacramento olim nostra objicienti nobis breviter respondemus" u. s. w. Das confessione hat Preger mit Beichte übersetzt. Das Richtige hat aber schon Haupt gesehen. (Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis u. s. w. 1885. S. 9, Anm. 1). In der That ist von Beichte im ganzen Sendschreiben nicht die Rede. Die Nr. 25 bildet vielmehr einen Theil des Bekenntnisses (confessio), welches die Lombarden nach Nr. 22 den Franzosen übergeben haben und das ausschließlich das Abendmahl und die Stellung des Priesters in demselben zum Gegenstand gehabt hat. Im übrigen hat sich Preger jene Schwierigkeit nur dadurch geschaffen, daß er im Widerspruch mit sämtlichen drei Handschriften das confessione und credulitate umstellt hat (vgl. die Kollation der Handschr. oben S. 687).

Änderung ihrer Anschauung über diese Frage bedingt sei durch ihre seither fortgeschrittene Erkenntnis der h. Schrift. Sie führen das Wort des Apostels Paulus an: „Da ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge. Da ich aber ein Mann war, that ich ab was kindisch war."

Es leuchtet ein, welche Bedeutung dieses letzte Ergebnis zur Bestätigung der oben vorgeführten Untersuchung über die ursprüngliche Einheit von Franzosen und Lombarden hat. Gerade dieses Resultat wird aber auch von nicht zu verachtender Bedeutung für die Frage nach der Entstehung der lombardischen Genossenschaft sein. Denn man hat zum Teil eben von der Voraussetzung der Ursprünglichkeit jener abweichenden Ansicht aus die Entstehung der Sekte zu begreifen gesucht.

Eine zweite Differenz zwischen beiden Gruppen bestand in ihrer verschiedenen Stellung zur Ernennung und Weihe der Diener. Nun ist bereits gezeigt worden, wie von Waldes beides für seine eigene Person in Anspruch genommen worden war und wie die Lombarden gerade auch hierin größere Selbständigkeit beanspruchten. Es liegt nun nahe, zu denken, daß ihre Forderung lebenslänglicher Diener nicht bloß mit ihrem Streben nach größerer Selbständigkeit zusammenhängt, sondern zugleich mit ihrem Gegensatz gegen die römische Sakramentsverwaltung, indem sie dadurch zu einer selbständigeren Organisation eines eigenen Kultus veranlaßt wurden, als dies bei den Franzosen der Fall war.

Aber es entsteht nun sofort die Frage, wie sich die Diener zu den apostolischen Predigern, zu den Armen verhalten; ob sie mit diesen identisch sind, dieselben Personen nur von einer andern Seite gesehen, nach ihren geistlichen Funktionen betrachtet, darstellen, oder ob sie eine bestimmte Klasse der Armen, etwa eine bestimmte Stufe ihrer Hierarchie darstellen. Diese Frage, deren Beantwortung auch da keineswegs selbstverständlich war, wo man es in unserem Schreiben mit den waldensischen Gemeinden zu thun zu

haben glaubte [1]), findet schon in diesem Schreiben selbst eine gewisse Beantwortung. Denn in Nr. 5 antworten die Franzosen: man solle die Minister nehmen vel de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus [2]). Daß nun die amici der Laienanhang der Armen sind, ist sicher. Wer aber sind die nuper conversi? Preger übersetzt „aus den neu Übergetretenen“ und fügt hinzu: „darunter sind wohl übergetretene Priester der römischen Kirche gemeint“. Ich finde gerade für diese Annahme auch nicht den geringsten Anhaltspunkt. Vielmehr kann man den Sinn auch hier wiederum doch nur aus dem sonst herrschenden Sprachgebrauch ergründen. Nach dem geläufigen Latein des Mittelalters aber bedeutet die conversio das Aufgeben der Welt, das Übergehen aus dem Weltleben in den Stand der Vollkommenheit, also meist den Eintritt in den Mönchsstand. Bei der Verwandtschaft nun, die in vielen Punkten zwischen Mönchen und waldensischen Armen besteht, kann offenbar das conversus auch hier nur denjenigen bedeuten, der der Welt entsagt hat, um sich der apostolischen Vollkommenheit zu widmen. Ganz in derselben Weise stehen in den Briefen Innocenz' III. die katholischen Armen, welche „der Welt entsagt haben“, denen gegenüber, „die in der Welt bleiben“, „weltlich“ sind und sich als die „Freunde“ der Seelsorge der Armen

---

[1]) Ich bin nicht klar darüber geworden, wie sich Preger das Verhältnis denkt. Vgl. bei ihm S. 205 und 217 f. Von den Lombarden sagt er: zu ihrem Priester- oder Dienerstand hätten natürlich auch, nur mit anderer Aufgabe, ihre umherziehenden Prediger gehört. Gilt das auch von den Franzosen?

[2]) Preger findet in den Worten in rebus permanentibus die Bestimmung der Diener und übersetzt „für die ständig wiederkehrenden Funktionen“. Ich kann mir aber nicht recht denken, wie dieser Sinn in den Worten stecken soll. Ich schwanke nur zwischen zwei Möglichkeiten: entweder bedeuten die res permanentes das was bleibt, d. h. ewig ist, und dann können die Worte sowohl zu amicis gezogen werden als zu ordinare bezw. eligere, oder ist permanentibus nicht mit rebus sondern mit amicis zusammen zu nehmen und soll dann diejenigen „Freunde“ bezeichnen, die schon lange zu den Armen halten. Letzteres wäre an sich das einfachste; aber das in rebus ist dabei freilich nicht recht verständlich. Allein einen ganz glatten Gedanken finde ich bei keiner dieser verschiedenen Möglichkeiten.

übergeben haben [1]). Wir wissen aber auch aus anderen Quellen, was der Beisatz „nuper“ zu bedeuten hat. Denn diejenigen, welche sich dem apostolischen Leben und Beruf zu widmen gedachten, mußten erst eine sehr lange Vorbereitungszeit durchmachen [2]), waren also wohl gerade in diesem Stadium des Übergangs, da sie der Welt bereits entnommen waren und doch noch nicht im apostolischen Beruf standen, die nuper conversi: „Novizen“ würden sie wohl nach kirchlichem Sprachgebrauch genannt worden sein.

Nun legen aber die Lombarden in ihrem Bekenntnis über das Abendmahl (Nr. 23) Wert darauf, daß der Minister derjenige sei, welcher die Weihe zu Christi Priestertum empfangen habe. [3]) Als sein besonderer Beruf erscheint darum, entsprechend der mittelalterlich-kirchlichen Anschauung, die Konsekration, der Vollzug der Wandlung im Abendmahl. Eben darin aber erkennen offenbar auch die Franzosen die Hauptfunktion des Ministers [4]). Wir wissen aber ferner durch eine erst neuestens zugänglich gewordene Quelle bestimmt [5]), daß die französischen Waldenser eine dreifach abgestufte Hierarchie gehabt haben: Diakonen, Presbyter und Bischöfe, und daß man die Würde eines perfectus, also eines Armen, Bruders u. s. w. erst erlangte, wenn man mindestens die Diakonenweihe erhalten hatte; wir wissen weiterhin aus derselben Quelle,

---

[1]) Ep. Innoc. III. XI, 196. Vgl. oben S. 684, Anm. 4.

[2]) Vgl. David von Augsburg, S. 209 f., Nr. 7: „Nec omnes ad hanc formam assumuntur sed prius diu informantur, ut et alios sciant informare“ und Stefan. Borb. erzählt von einem Waldenser, der 18 Jahre von seiner Heimat weg gewesen war „causa heresis addiscendae“: „Qui ut ipse recognovit nobis, per totum dictum spacium apud Mediolanum studuerat in secta hereticorum Valdensium firmans novum testamentum corde et multa veteris . . . similiter raciones quascunque poterat.“ Vgl. auch ebendas. 215 (Nr. 253), wo aber nicht gesagt ist, daß die Häretiker Waldenser gewesen seien.

[3]) Ministrum dicimus in Christi sacerdotii ordine ordinatum.

[4]) Vgl. die Worte S. 707, Anm. 2.

[5]) Bernardus Guidonis, Practica inquis. S. 136—138. Die weitere Verwertung dieser unvergleichlich wichtigen Stelle bleibt dem zweiten Kapitel vorbehalten.

daß der Vollzug der Konsekration an den Besitz der Bischofsweihe gebunden war. Also wird man auch schließen dürfen, daß die Minister eben diejenigen sind, welche diese höchste Weihe erhalten haben.

Daraus ergiebt sich endlich auch der Streitpunkt, der über der Bestellung von Dienern weiter zwischen den beiden Gruppen geschwebt hat. Es muß nämlich nach Nr. 5 neben den weit wichtigeren Fragen, ob die Weihe auf Zeit oder lebenslänglich gelten und ob die Erteilung derselben auch der lombardischen Gemeinschaft zustehen solle, auch die untergeordnete Frage bestanden haben, ob man die Weihe zum Minister auch solchen erteilen dürfe, welche bisher nur Freunde oder Novizen waren, mit andern Worten, ob die Weihe zum Bischof diejenige zum Diakonen und Presbyter voraussetze oder nicht, ob sie vielmehr unmittelbar aus dem Laien- oder Novizenstand heraus erteilt werden könne. Es muß als ungewiß gelten, welche der beiden Gruppen diese oder jene Praxis befolgt habe. Da die Lombarden durch die Antwort der Franzosen völlig befriedigt sind, wird man geneigt sein zu glauben, daß sie für die Möglichkeit der unmittelbaren Weihe zum Diener waren und die Franzosen das stufenweise Aufsteigen wollten. Anderseits könnte man denken, daß gerade die Franzosen bei ihrem Grundsatz die Bischofsweihe nur für ein Jahr zu übertragen, es leichter gehabt hätten, unmittelbar zu ihr aufsteigen zu lassen, als die Lombarden, die eine ständige Hierarchie besaßen. Allein letztere Erwägung wird doch vor der ersteren zurücktreten müssen [1]).

Auch über die Taufe muß eine Streitfrage bestanden haben. In Nr. 8 schreiben die Lombarden: „auf die Frage der Franzosen wegen der Taufe haben wir geantwortet, niemand könne selig werden, der die Wassertaufe verschmähe, und ebenso wenig können Kinder selig werden, die ohne Empfang der Taufe sterben. Wir bitten,

---

[1]) Die Frage, wie sich das Amt des praepositus bezw. der rectores zu dem der Minister verhalten habe, bleibt dem zweiten Kapitel vorbehalten, da hier offenbar keine Differenzen zwischen den beiden Gruppen vorliegen.

daß auch sie das glauben und bekennen!" Die Antwort der Franzosen in Nr. 11 lautet: „Auf unsere Fragen wegen der Taufe sagen wir, daß nach unserer Überzeugung niemand selig werden kann ohne die Wassertaufe." In dieser Antwort der Franzosen fehlt nun allerdings der besondere Hinweis auf die Kindertaufe, der in den Worten der Lombarden vorlag. Preger, S. 207, schließt daraus, daß ein Teil der Franzosen „die Kindertaufe verworfen und man um dieser Partei willen einen bestimmten Ausspruch vermieden habe, um in der eigenen Societät den Frieden nicht zu stören." Als die herrschende Praxis sieht er gleichwohl die Kindertaufe an und beruft sich nur für die Thatsache, daß eine Partei der Fran zosen dieselbe verworfen habe, auf den Passauer Anonymus [1]).

Diese Lösung scheint nun sehr einleuchtend, wird aber trotzdem unmöglich sein. Denn abgesehen davon, daß von einer solchen Partei innerhalb der Stammgenossenschaft sonst auch nicht das Mindeste bekannt ist, und daß dieselbe auch zur Stellung der letzteren zu Kirche und Sakramenten schlecht passen würde, bedenkt Preger zunächst nicht, was er ja selbst später ganz richtig ausführt (S. 220f.), daß die Waldenser des Passauer Anonymus gerade nicht zur französischen Stammgenossenschaft gehören, sondern zum lombardischen Zweig, daß die Nachrichten desselben also nur für eine Partei unter den Lombarden beweisen können [2]). Er übersieht ferner, daß bei dem von ihm angenommenen Thatbestand das Verhalten der Franzosen doch ein höchst sonderbares gewesen wäre: erst die Lombarden über ihre Stellung zur Kindertaufe ausfragen und dann in dem Bescheid auf deren rückhaltlose Antwort verdecken müssen, daß man hier selbst nicht ganz stichfest ist. Er übersieht weiterhin, daß

---

[1]) Nach cod. A, fol. 82 d (= Flacius, Catal. test. verit. Lugduni 1597, p. 549 unten). Vgl. aber auch Max. Bibl. 265 D: „quod ablutio quae datur infantibus nil prosit."

[2]) Daß die Lombarden die Antwort der Franzosen inbetreff der Taufe, der Ehescheidung und des Bruder Thomas u. s. w. für derartig erklären, daß man jetzt über diese Punkte vollständig einig gewesen sei, will ich nur beiläufig bemerken. Denn die Lombarden hätten ja auch die vorsichtige Umgehung eines wunden Punktes bei den Franzosen übersehen können.

der gewiß im ganzen gut unterrichtete Rainer Sacchoni[1]) gerade die Lombarden sagen läßt, die Kinder können auch ohne Taufe selig werden. Er hat endlich auch das Zeugnis des David von Augsburg übersehen, der von seinen Waldensern sagt, daß ein Teil von ihnen die Kindertaufe für unnütz halte, weil die Kinder noch keinen wirklichen Glauben haben können[2]). Nun teilt freilich Preger diese Waldenser des David der französischen Stammgesellschaft zu. Es wird sich aber, wie ich denke, später zeigen, daß dieselben vielmehr ganz auf lombardischem Boden stehen.

So wird denn kaum etwas anderes übrig bleiben, als die Annahme, daß gerade die Stammgenossenschaft von den Lombarden gehört hatte, daß diese die Kindertaufe verwerfen. Dieses Gerücht — oder wie man es nennen mag — kann nun damals noch nicht viel auf sich gehabt haben. Die Antwort der Lombarden ist zu rund und bestimmt, als daß man denken könnte, es hätte mehr als eine verschwindend kleine Partei mit Verwerfung der Kindertaufe unter ihnen bestanden[3]). Da nun andererseits die Lombarden die Nottaufe durch Laien ebenso anerkennen, wie die Franzosen, und eine ausschließliche Taufe durch die Minister abweisen[4]), so wird sich die obige Schwierigkeit nur so lösen lassen, daß man annimmt, die Lombarden haben schon damals die Taufe der römischen Priester verworfen und eine eigene Taufe in ihrer Gemeinschaft eingerichtet und man sei eben darum unter den französischen Armen ungewiß gewesen, wieweit man dort die Taufe überhaupt beibehalten habe. Denn es ist ja daran festzuhalten, daß die Anschauung von der

---

1) Martène et Durand V, 1775.

2) David von Augsburg, S. 207.

3) Denn darauf wird man kein Gewicht legen wollen, daß die Lombarden nicht noch besonders sagen, die Kinder dürften getauft werden. Wenn sie einmal sagen, die Kinder können ohne Taufe nicht selig werden, so ist damit die Vollmacht zu ihrer Taufe sicher eingeschlossen. Mit der Verwerfung der Kindertaufe pflegt doch meist die Anerkennung verbunden zu sein, daß die Kinder auch ohne dieselbe selig werden können. Vgl. auch die Anerkennung der Nottaufe durch die Lombarden (folgende Anm.).

4) nr. 17: „Quod . . . per laicos i. e. inordinatos . . . . neminem posse baptizari, etiam contra confessionem eorum [der Franzosen], est.“

Abhängigkeit der Sakramentswirkung wie der Würdigkeit des Priesters bei den Lombarden erst nach ihrer Trennung von dem französischen Stamm aufgekommen ist. Die Verwerfung der römischen Taufe durch die Lombarden ist übrigens schon durch ihre Stellung zur römischen Sakramentsverwaltung an sich nahe gelegt: sie wird aber auch noch ausdrücklich von einer Quelle berichtet [1]). Somit dürfte anzunehmen sein, daß jene Nachricht des Rainer Sachoni entweder sich erst auf die Zustände einer etwas späteren Zeit gründet oder daß sie aus der Thatsache abstrahiert ist, daß die lombardischen Gläubigen ihre Kinder nicht bei den römischen Priestern taufen lassen, während dies doch bei den Freunden der Stammgenossenschaft der Fall war.

Ein fernerer Punkt, der die beiden Genossenschaften in ihren inneren Einrichtungen scheidet, sind die Arbeiterverbindungen (congregationes laborantium). Diese haben bei den Lombarden schon lange bestanden; Waldes hat sie ihnen aber aufs entschiedenste abgesprochen, so daß sie unter den Hauptursachen der Trennung stehen. Nach seinem Tod hat dann die Stammgenossenschaft auch diese Vereinigungen freigegeben und hat nur einzelne besondere Wünsche darüber geäußert. Die Lombarden haben dagegen versprochen in Erfüllung der letzteren alle Schäden abzustellen, welche die Franzosen darin gefunden und die überhaupt an dem Institut haften könnten [2]).

Was ist nun aber der Sinn dieser Arbeiterverbindungen? Sind hier die apostolischen Prediger oder die Freunde derselben im Laienstande zu Genossenschaften gemeinsamer Produktion verbunden? Die Frage wäre aus unserem Sendschreiben allein kaum zu beantworten, wird aber sofort entschieden, wenn man, wie oben schon

---

[1]) Vgl. das anonyme Stück bei Martène et Durand V, 1754 sqq.: „Item quod pueri baptizati a sacerdotibus ecclesiae Romanae non salvantur." Ich weise vorläufig darauf hin, daß die Ortlieber, die sich als eine waldensische Gruppe aus dem lombardischen Zweig ergeben werden, die Taufe durch ihre perfecti vollziehen lassen.

[2]) Vgl. Nr. 6 u. 7.

einigemale geschehen, den Sprachgebrauch, der bei den **katholischen** Armen zu beobachten ist, bei unserem fast gleichzeitigen **Sendschreiben** anwendet [1]).

Die Antwort der Franzosen lautet nämlich: „si aliqua persona consilium pauperum petierit volens in terreno labore manere, detur illi consilium secundum Deum et ejus legem, si sola manere voluerit vel jungere se cum pluribus.“ Nun ist schon oben aus den Quellen zur Geschichte der **katholischen** Armen nachgewiesen, daß das consilium pauperum petere nichts anderes bedeutet, als „sich der Seelsorge der Armen **unterstellen**“ und daß das dare consilium infolge dessen die Annahme **des** seelsorgerlichen Verhältnisses seitens der Armen bezeichnet. **Daraus** wird denn sofort klar, daß die Vereinigung zur Arbeit **nicht** die Armen, die Prediger, sondern die Laien betrifft, die sich **ihnen** anschließen. Die Freunde der katholischen Armen des Durandus **sollten** ja nach dem ausdrücklichen Gebot des Papstes wie bisher in *ihren* Häusern fromm und geordnet leben, das Ihrige gerecht und barmherzig verwalten und mit ihren Händen arbeiten, d. h. ihren Beruf *nicht* aufgeben, sondern denselben nur im Geiste christlicher Ordnung und Mildthätigkeit weiter führen. Ohne Zweifel hatten diese Armen schon bisher in ihrer waldensischen Zeit darauf gedrungen, daß die Berufsarbeit ihrer Freunde keinerlei Unterbrechung und Änderung erfahre. Wenn man nun die Angaben unsres Sendschreibens hinzunimmt, wird man schließen dürfen, daß es die Eigentümlichkeit der Lombarden gewesen ist, ihre Anhänger nicht nur, wie auf französischer Seite, in ihrem bisherigen Beruf vereinzelt weiter leben zu lassen, sondern dieselben im Anschluß an eine bestehende italienische Sitte zu solchen Genossenschaften zusammenzuschließen und etwa selbst an die Spitze derselben zu treten.

Denn daß letzteres irgendwie der Fall gewesen und dadurch vielleicht auch eine gewisse größere Seßhaftigkeit der lombardischen

---

[1]) In meiner Anzeige der Schrift **Kellers** (Theol. Stud. u. Krit. 1886, S. 349) bin ich in diesem Punkt noch mit Preger gegangen, weil ich damals weder die richtige Anschauung vom Wesen der „Armen“, noch die nötige Kenntnis der katholischen Armen besessen hatte.

Armen herbeigeführt worden sei, läßt sich aus mehreren Gründen schließen.

Einmal wäre eine so bestimmte Weigerung des Waldes, diese Genossenschaften zu dulden, kaum denkbar, wenn es sich nur um eine Organisation der Freunde gehandelt hätte und das Wesen der Brüder selbst davon unberührt geblieben wäre. Sodann aber, was wichtiger ist, haben wir die bestimmtesten Spuren, daß gerade inbezug auf den Betrieb von Handarbeit durch die Brüder ein Unterschied zwischen beiden Gruppen bestanden hat. Daß die Stammgenossenschaft ihren Armen die Arbeit verboten und sie rein auf den Unterhalt der Freunde angewiesen hat, ist eine ständige Beobachtung der katholischen Quellen [1]). Andererseits aber giebt es eine Gruppe der Waldenser, welche den Predigern geradezu die Arbeit zur Pflicht macht. Die österreichischen Armen zu Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts erachten es als ein Gebot für den Klerus, daß er Arbeit treibe, wie dies auch die Apostel gethan haben [2]). Diese Gruppe aber ist, wie ich vorläufig,

---

[1]) Ich erwähne aus der älteren Zeit Bernhard von Fontcaude 1591 G: „ambulant inquiete nil operantes." — Alanus von Lille, c. 1 (bei Migne, S. 378 C): „et cum non velint laborare propriis manibus, malunt otiose vivere" u. s. w., sowie c. 24, S. 399 Überschrift, und Anfang: „Dicunt etiam praedicti haeretici quod nullo modo debeant propriis manibus laborare sed ab illis, quibus praedicant, necessaria accipere." — Eberhard von Bethune, S. 1572, das ganze Kap. 25. — Aus späterer Zeit Bernardus Guidonis, Practica inquis., p. 249 Mitte: „item non laborant manibus suis, postquam sunt facti perfecti nec faciunt aliquod opus ad lucrandum nisi forsitan in casu ad dissimulandum." Ebenso die Straßburger Winkler (vgl. Röhrich in Mitteilungen a. d. Gesch. d. ev. Kirche des Elsasses I, 42) u. s. w.

[2]) Passauer Anonymus, S. 265 C: „Item omnem clerum damnant] propter otium dicentes eos manibus debere operari sicut apostoli fecerunt", und S. 273 D, wo die Ketzer sagen: „Die Geistlichen der römischen Kirche comedunt panem otiosum nihil operantes. Nos vero manibus operamur." Die Berufung auf das Beispiel des Apostels Paulus gestattete eben beides zum Gesetz zu machen, je nachdem man sich an Stellen wie 2 Theſſ. 3, 7 ff. oder 1 Kor. 9, 4 ff. hielt. — Ich möchte hier wenigstens vorläufig daran erinnern, daß auch die Ortlieber die Handarbeit von dem geistlichen Stande verlangen. (Ebend. S. 267 F, Anf.).

unter Berufung auf Pregers Abhandlung sagen darf, gerade ein Ableger der lombardischen Armen [1]).

Somit wird die Annahme gestattet sein, daß die lombardischen Armen an der Organisation der Arbeit bei ihren Freunden **selbst** irgendwie mitbeteiligt waren.

Die letzte Frage, welche zwischen Franzosen und Lombarden schwebt, betrifft die Ehescheidung (Nr. 9 und 12). Schon Preger (S. 206) hatte die Streitfrage darauf bezogen, ob der eine Ehetheil ohne Sünde sich von dem andern scheiden könne, um ein für vollkommen geachtetes eheloses Leben zu führen, und hatte das richtig gerade auf den Fall gedeutet, daß ein verheirateter Mann (oder eine Frau) sich zum apostolischen Predigtamt entschließen würde. Diese Vermutung wird nur bestätigt durch das Ergebnis, daß es sich in unsrem Schreiben überhaupt bloß um die Armen in engerem Sinn handelt [2]). Nun ist das Bemerkenswerte an der Stellung der beiden Gruppen zu dieser Frage das, daß die Lombarden, obwohl sie sonst der römischen Kirche viel schroffer gegenüberstehen, doch gerade hier die Praxis derselben zu der ihrigen machen und eine Auflösung der Ehe behufs Übernahme des höheren Lebens in der Weltentsagung und im apostolischen Beruf nur gestatten unter der Voraussetzung der Einwilligung auch des anderen Teils, während nach Ansicht der Franzosen diese Einwilligung ergänzt werden kann durch den Beschluß der Kommune.

Sieht man von diesen Resultaten über die inneren Differenzen zwischen der Stammgenossenschaft und den abgezweigten Lombarden zurück auf die sogen. katholischen Armen, so lassen sich auch da noch einige weitere Ergebnisse gewinnen.

---

1) Vgl. Preger a. a. O., S. 220 f.

2) Auch die von Stefan. Borb. und der anonymen Aufzeichnung bei Martène et Durand V, 1754 sqq. geschilderten Waldenser haben den Satz: „quod uxor potest a viro recedere eo invito et e contrario et sequi eorum societatem vel viam continencie.“

Zunächst mußte schon dort auffallen, warum Bernhard Primus nicht einfach dem älteren Verein der katholischen Armen des Durandus zugewiesen wurde, sondern einen eigenen Verein bilden sollte. Man kann keinen Grund dafür ausfindig machen, als den, daß die Unterschiede, die sich zwischen beiden Gruppen fanden, für Bernhard das Hindernis gebildet haben, jenem Verein des Durandus beizutreten. Von solchen Unterschieden aber war in der früheren Darstellung nur der eine aufgefallen, daß die Gruppe Bernhards neben dem apostolischen Beruf sich auch die Handarbeit zum Grundsatz gemacht hatte, während Durandus und seine Genossen allem nach sich ausschließlich dem ersteren widmeten. Sieht man aber das Glaubensbekenntnis und Gelübde des Bernhard an, so werden hier unter den Punkten, die er nach ausdrücklicher Angabe früher geglaubt und geübt hat, aber künftig aufzugeben verspricht [1]), folgende Einzelheiten genannt: 1) die Forderung der sittlichen Rechtbeschaffenheit des Priesters als der Bedingung für die Wirkung seiner Handlungen sowohl im Abendmahl, als in den Fürbitten und Messen für Lebende und Todte; 2) die Feier des Abendmahles — nicht bloß des Opfers — im eigenen Kreis der Brüder sowie in dem weiteren der „Freunde".

Diese Punkte aber: Handarbeit neben dem apostolischen Beruf, Abhängigkeit der heiligen Handlungen von der sittlichen Beschaffenheit des Priesters und Feier des Abendmahls im eigenen Kreis sind durchaus Eigentümlichkeiten der Lombarden [2]). Infolge dessen wird man zu dem Schluß berechtigt sein, daß Bernhard von der lombardischen Gruppe, Durandus von der Stammgenossenschaft ausgegangen war. Zu der ersten Hälfte dieser Annahme paßt es

---

[1]) Ep. Innoc. III. XIII, 94. Ich erinnere hier noch einmal daran, daß die Hauptmasse des Glaubensbekenntnisses, das Bernhard, und das ganze, das Durandus ablegt, als Quelle für ihren früheren Glauben nicht zu gebrauchen ist. Vgl. S. 681, Anm. 2.

[2]) Daß es mit der Abendmahlsfeier der Stammgemeinschaft eine andere Bewandnis hat, wird sich später noch im besondern ergeben. Ich brauche wohl kaum besonders darauf aufmerksam zu machen, daß die Absicht des Durandus, seine Freunde zum geordneten Leben der Handarbeit anzuhalten, durchaus nichts mit den lombardischen Arbeiter*vereinen* zu thun hat.

sehr gut, daß der einzige Brief des Papstes, der außer dem Aufnahmedekret den Bernhard betrifft, gerade an einen lombardischen Bischof, den von Cremona, gerichtet ist [1]). Dagegen hat sich Durandus mit seinen Brüdern nach den päpstlichen Briefen in den Kirchenprovinzen von Tarragona und Narbonne, sowie der Diöcese Marseille umgetrieben, also gerade hauptsächlich in den Stammgebieten der französischen Waldenser [2]). Wenn sie aber auch in dem Gebiet der lombardischen Armen in den Provinzen Mailand und Genua erscheinen, so ist entweder daraus zu schließen, daß sie sich nicht auf ihre alte Gruppe beschränkt haben, oder daß in der Lombardei nicht bloß lombardische Arme waren, sondern auch solche von der Stammgenossenschaft. Für letzteres haben wir aber auch sonst bestimmte Anhaltspunkte [3]).

E.

Entstehung der lombardischen Armen. — Ergebnisse des ganzen Abschnitts.

Auf Grund des Sendschreibens von 1218 und mit Hilfe anderer Nachrichten ist Preger zu folgender, soviel ich sehe, bisher allgemein angenommener Erklärung des Ursprungs der lombardischen Armen gekommen. [4])

---

[1]) Ep. XV, 146.

[2]) Nach Wilhem von Puy-Laurent a. a. O. hat Durandus vorzugsweise in Katalonien gewirkt. Er war ja selbst Nordostspanier.

[3]) Vgl. außer oben S. 704 im Text nach Anm. 2 besonders die Erzählung des Stefan. Borb., S. 279 f., wonach ein Waldenser, dessen Freunde in der Diöcese Besançon waren, 18 Jahre bei den Waldensern in Mailand studiert hatte und nach seiner Festnahme erzählte, er habe bei Mailand 17 Sekten gekannt: 1) die Armen von Lyon, 2) die lombardischen Armen u. s. w. u. s. w.

[4]) S. 208 ff. Zusammenfassend S. 220. Angenommen z. B. von Herzog, Abriß der ges. Kirchengesch. II, 278 f. Kurtz, Lehrb. d. Kirchengesch. I⁹, S. 216 ff. Comba, Valdo ed i Valdesi 30 sqq. und Realencyklopädie² S. 618. Tocco, L'eresia nel medio evo S. 183 betont das arnoldistische Element in den Lombarden noch stärker und will das humiliatische fallen lassen. Zöckler in Realencyklopädie² s. v. Humliatenorden.

Drei Elemente sind es, aus denen sich diese Sekte gebildet hat: 1) der dritte Orden der Mailänder Humiliaten, 2) arnoldistische Einflüsse und 3) Anregungen, die von Waldes ausgehen. Die Grundlage der Entwickelung sind die Humiliaten. Die Mitglieder dieser Laienverbindung lebten in freiwilliger Armut, entsagten dem Eid, durften aber, wenn sie schon als Verheiratete der Genossenschaft beitraten, ihre Ehe fortsetzen, vereinigten sich regelmäßig zu erbaulichen Versammlungen, in welchen Ansprachen seitens der Mitglieder selbst gehalten wurden, und waren im übrigen zu gemeinsamer, genossenschaftlicher Arbeit verbunden, eine Organisation, welche sie in Stand setzte, mit ihren Erzeugnissen zeitenweise den Markt vollständig zu beherrschen. In diesen Kreisen nun haben frühzeitig die Arnoldisten Eingang gefunden, welche gleichfalls in Armut lebend, eine Schichte jener Humiliaten mit in ihre Opposition gegen die Kirche hineinrissen und in derselben ihren alten Grundsatz durchsetzten, daß die Sakramentswirkung von der Würdigkeit des Priesters abhängig sei. Diese arnoldistisch beeinflußten Humiliaten aber haben endlich von Waldes einen reformatorischen Anstoß empfangen und von ihm sehr wesentliche Züge aufgenommen, vor allen Dingen die maßgebende Bedeutung der Schriftwahrheit. Sie haben sich durch diese neuen Einflüsse zwar ihre alte Art nicht nehmen lassen; aber sie haben so wesentlich Neues aufgenommen, daß Waldes für sie eine autoritative Stellung bekommen hat und sie selbst in eine Abhängigkeit von ihm und seiner Genossenschaft geraten sind, in der sie noch zur Zeit des Schreibens von 1218 stehen.

Eine Anzahl dieser Züge sind nun wohl schon durch die obigen Untersuchungen gestrichen. Aber das wichtigste Bedenken gegen diese ganze Anschauung ist doch das, daß Preger gerade das Wesen der lombardischen Armen, ihre Nachfolge der Apostel in Armut und Predigt, auf jenem Weg nicht gewinnen kann. Weiterhin aber wird so auch nie begreiflich werden, wie denn die Lombarden in eine Abhängigkeit verfassungsmäßiger Art kommen konnten. Eine solche und die Verehrung eines Mannes als maßgebender Persönlichkeit bleibt, wenn man auch die stärksten religiösen Impulse vonseiten der letzteren ausgehend denkt, etwas total Verschiedenes.

Ganz anders stellt sich sofort die Sache, wenn man das Eigentümliche der beiden Genossenschaften im Auge behaltend, davon ausgeht, daß die Lombarden durch Waldes zum apostolischen Leben und Beruf gewonnen worden sind und daß sie sich gerade so, wie andere, seinem Verband apostolischer Männer angeschlossen haben. Denn dann erscheinen sie eben in diesen, wie wir sahen, straffen Verband eingegliedert, also von Waldes, dem Leiter desselben, abhängig. Diese Annahme ist denn auch, wenn ich recht sehe, die einzig begründete. Denn daß Waldes für die Lombarden der Mann gewesen sei, der die Schriftwahrheit wieder als das Maßgebende in den Vordergrund gestellt habe, ist nirgends angedeutet. In den Stellen, die Preger dafür beizieht, fehlt gerade jede Beziehung auf Waldes [1]).

Was sodann das arnoldistische Element betrifft, so wäre das jedenfalls an den unrichtigen Ort gesetzt. Denn wie wir fanden, sind die Anschauungen, die sich mit den Arnoldisten berühren, erst nachträglich eingedrungen und gehören nicht zu den Grundelementen der Lombarden. Im übrigen gestehe ich, daß mir das Wesen der Arnoldisten noch nicht so ganz klar ist und daß ich mir die Frage vorgelegt habe, ob die Arnoldisten im späteren Mittelalter nicht vielmehr gerade die lombardischen Armen selbst und ihre Verzweigungen unter einem andern Namen darstellen, so daß z. B. die von Preger S. 209 beigezogene Stelle aus dem Rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durantis geradezu von diesen letzteren gälte [2]). Jedenfalls aber weiß man von den Arnoldisten so wenig, daß es mir bedenklich erscheint, hier weitreichende Schlüsse zu ziehen, um so mehr, als jener donatistische Grundsatz ja auch sonst vielfach in sektiererischen Kreisen umging.

Einen viel festeren Boden hat man bei den Humiliaten unter den Füßen, und daß die lombardischen Armen zu diesen in

---

1) Das jam in „contra veritatem scripturarum jam propalatam“ (Nr. 25) bezieht sich, wie wir sahen, auf eine Zeit, da der Bruch mit Waldes bereits eingetreten war, auf das nachträglich, jetzt erst aufgegangene Verständnis.

2) Ich erwähne namentlich, daß David von Augsburg, Kap. 20, S. 216, sie unter den waldensischen Sekten nennt.

irgendwelcher Beziehung stehen müssen, hat, wie ich glaube, Preger in hohem Grad wahrscheinlich gemacht.

Vor allen Dingen: derjenige Kreis der Waldenser in der Lombardei, den wir als die lombardischen Armen bezeichnen, muß schon vor der Separation eine gewisse Geschlossenheit besessen haben. Während man sonst keinerlei Spuren aus älterer Zeit hat, daß die Waldenser irgendwie in kleinere oder größere Provinzial-, Landes- und andere Verbände zusammengefaßt gewesen wären, ist dies bei den Lombarden schon frühzeitig der Fall. Die ganze Geschichte dieser Separation, so weit sie sich aus den dürftigen Anhaltspunkten gewinnen läßt, setzt voraus, daß diese Armen frühzeitig ein geschlossenes Selbstbewußtsein, das entschiedene Gemeingefühl eines engeren Kreises gehabt haben, bis dasselbe sie zur Losreißung vom gemeinsamen Stamm geführt hat.

Nun hat schon Preger dafür, daß dieser Verband eben durch die Gemeinschaft der Humiliaten vermittelt gewesen wäre, besonders darauf hingewiesen, daß in dem zu Verona erlassenen Ketzergesetz Lucius' III. von 1184 Humiliaten und Arme von Lyon geradezu als eine Sekte behandelt werden und daß auch Innocenz III. in der Bulle, welche dem Orden die Bestätigung erteilt, davon spreche, daß früher weitverbreiteter und offenbar nicht unbegründeter Verdacht gegen sie bestanden habe [1]. Ich füge seinen Gründen noch einige weitere hinzu.

In derselben Chronik von Laon, welche die Anfänge der Bewegung in Frankreich in so reicher und bestimmter Weise geschildert hatte, findet sich unmittelbar nach der Erzählung von Waldes' Schicksal auf und nach dem Konzil von 1179 ein Bericht über die lombardischen Humiliaten, der gleichfalls bisher noch nicht verwertet worden ist [2].

---

[1]) Preger. S. 211 unten und S. 212 oben.

[2]) Chron. Laudun. in MG. SS. XXVI, 449, 46 zu 1178 (bezw. 1179); „Fuerunt tunc cives quidam in civitatibus Lumbardorum, qui in domibus cum familia sua degentes quendam modum religiose vivendi eligentes, a mendaciis juramentis et causis abstinentes, veste simplici contenti pro fide catholica se opponentes. Hii accedentes ad papam petierunt hoc eorum propositum confirmari. Quibus papa concessit, ut

Danach hatten die Humiliaten außer den übrigen religiösen Aufgaben, denen sich ihre Bruderschaften widmeten, speziell auch die der öffentlichen Predigt und der Veranstaltung religiöser Versammlungen übernommen und dafür die Genehmigung des Papstes nachgesucht. Allein Alexander verweigerte dieselbe gerade für diese beiden Punkte und verbot ihnen die Fortsetzung ausdrücklich. Die Humiliaten jedoch unterwarfen sich diesem Spruch nicht und zogen schließlich den Bann auf sich.

Die Folge war, daß sie ihre besonderen Bestrebungen im Widerspruch mit der Kirche fortsetzten. In diesem Zustand hat sie der Urspergerger Propst Burchard kennen gelernt [1]), nämlich als eine Sekte, die neben den Lyoneser Armen in Italien besteht und gleich den letzteren sich der Predigt, der Seelsorge und dem Beichthören widmet. Es läuft ja in diesem Bericht manches Irrtümliche und Mißverstandene unter, aber derselbe enthält auch ebenso viele richtige Züge, die dem eigenen Erleben des Verfassers in Rom entstammen. Gerade die ausdrückliche Nebeneinanderstellung von Waldensern und Humiliaten bestätigt vollends, daß diese Humiliaten nichts anderes sein können als die lombardischen Armen.

So wird man also die Abstammung der lombardischen Armen von den Humiliaten mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen. Aber doch in einer etwas anderen Weise als dies Preger gethan hat. Zunächst finde ich nämlich nirgends einen Anhaltspunkt dafür, daß der dritte Orden der Humiliaten — und diesen nimmt ja Preger als den Ausgangspunkt an — in freiwilliger Armut gelebt hätte, auch dafür nicht, daß nur denen die Fortsetzung der

---

omnia eorum in humilitate fierent et honestate, set ne conventicula ab eis fierent signanter interdixit et ne in publico predicare presumerent districte inibuit. Ipsi vero mandatum apostolicum contempnentes facti inobedientes, se ob id excommunicari permiserunt. Hii se Humiliatos appellaverunt, eo quod tincta indumenta non vestientes, simplici sunt contenti.

[1]) Chron. Ursperg. in MG. SS. XXIII, 396 vgl. oben S. 682, Anm. 2. Auf diesen Bericht hat schon Tiraboschi I, 79 hingewiesen.

Ehe gestattet gewesen wäre, welche schon verheiratet in die Verbindung eintraten. War doch auch dieser dritte Orden nichts anderes als eine Laienbruderschaft! Ich habe aber auch, wie ich schon an anderem Ort hervorgehoben habe, keinen Beweis dafür gefunden, daß diese Laienbruderschaft eine Organisation der Arbeit und des kaufmännischen Betriebs gehabt hätte [1]). Alle diese Züge finden sich vielmehr nur bei dem ersten und zweiten Orden.

Und so sind denn auch die Stellen in den Bestätigungsbullen Innocenz' III. [2]), welche Preger S. 212 für den Ursprung aus dem dritten Orden heranzieht, gerade nicht aus der Bulle für den dritten, sondern aus derjenigen für den zweiten Orden genommen, finden sich aber in ganz ähnlicher Weise auch in der Bulle, die dem ersten gilt [3]).

Nun ist die Armut wie die freiwillige Ehelosigkeit der Lombarden aus der Einwirkung des Waldes ohne weiteres erklärlich, nicht aber, wie wir wissen, die Organisation der Arbeit. Diese würde sich aber auch, soviel bekannt ist, nicht aus dem dritten, sondern nur aus dem ersten und zweiten Orden der Humiliaten ableiten lassen. Es weisen also sowohl diese Thatsache als die genannten Bullen Innocenz' III. offenbar darauf hin, daß mindestens auch der erste und zweite Orden in die waldensische Bewegung hineingezogen worden ist. Ich möchte dafür noch einen anderen freilich unbedeutenderen Zug anführen: in der Streitfrage, die zwischen Lombarden und Franzosen über die Auflösung der Ehe derer besteht, die sich dem apostolischen Leben weihen wollen, fanden wir gerade nur die Lombarden aufseiten der kirchlichen Vorschriften; das erklärt sich sehr einfach, wenn die lombardischen Armen aus Kreisen hervorgegangen sind, in welchen man an der-

---

1) Vgl. meine Anfänge des Minoritenordens, S. 163, Anm. 2. (In Z. 7 der Anm. ist „Bullen" Druckfehler für „Quellen".)

2) Tiraboschi II, 128 für den dritten; 135 für den zweiten; 139 für den ersten.

3) Für den zweiten s. die Stelle bei Preger, S. 212. Für den ersten die ganze Arenga der Bulle, besonders aber S. 140: „ad abolendam suspicionis materiam a cordibus infirmorum et scandalum, quod contra vos fuerit obortum, vobis dedimus etc.

artige Fälle, wie den Wunsch eines Gatten, die Welt zu verlassen, ebenso gewöhnt war, wie an das Dringen auf Erfüllung der hiefür notwendigen Bedingungen.

Daß indessen auch der dritte Orden sich den Einwirkungen des Waldes geöffnet hat, wird nicht nur durch eine Andeutung, die sich in der für ihn bestimmten Bulle findet, möglich [1]), sondern auch durch den Bericht der Chronik von Laon sicher gemacht.

Nunmehr wird sich in kurzen Zügen das Ergebnis des ganzen Abschnittes zusammenfassen lassen.

Die Bewegung zum apostolischen Leben und Beruf, die von Waldes in Lyon 1177 ausgegangen war, hat sich sehr frühzeitig auch nach Oberitalien verpflanzt und dort unter anderem namentlich auch gewisse Kreise des gesamten Ordens der Humiliaten ergriffen. Diejenigen, die sich nach Waldes' Beispiel dem apostolischen Leben zuwandten, haben sich zunächst, wie Waldes selbst, und wahrscheinlich gleichfalls auf dem Laterankonzil von 1179 an Alexander III. gewandt, aber für ihre Bestrebungen die gewünschte Ermächtigung nicht erhalten, haben sich dann der von Waldes selbst sehr monarchisch gebildeten Genossenschaft der Armen von Lyon angeschlossen und sind damit unter eben diese Leitung selbst getreten. Eine gewisse Möglichkeit besteht jedoch, daß gerade der Kreis, der aus den Humiliaten stammte, schon frühzeitig eine eigene, aber von Waldes selbst und zwar nur auf eine bestimmte Zeit ernannte und von ihm vollständig abhängige Leitung gewonnen hat, derart, daß der persönliche Wille des Waldes fortwährend auch hier bestimmend blieb.

Als im Jahre 1184 Lucius III. die Armen mit dem Bann belegte, war jener Anschluß der Humiliaten sicher bereits erfolgt.

[1]) Tiraboschi II, 128 in der Arenga wonach sich der Papst für verpflichtet erachtet, jeden in seinem frommen Vorhaben zu unterstützen, ne si favore fuerint apostolico destituti non proficiant sed deficiant potius et vel ad vomitum redeant vel in bono cepto tepescant. Nur weiß ich nicht, ob diese Wendung nicht zu den formelhaften Arengaphrasen gehört.

Aber es läßt sich nicht bestimmen, seit wann die Bestrebungen der von ihnen begründeten und mit lebhaftem Gemeingefühl erfüllten Gruppe, eine größere Unabhängigkeit zu gewinnen und die selbständige Ernennung und Weihe von lebenslänglichen Organen der Leitung wie des priesterlichen Dienstes zu erlangen, so lebhaft hervorgetreten sind, daß Waldes förmlich Stellung dazu nehmen mußte. Als sicher mag nur gelten, daß zu Anfang des zweiten Jahrzehnts 13. Jahrhunderts, da es der Kirche gelang, einen Teil der Armen in ihren Schoß zurückzuführen, die Entscheidung bereits gefallen war.

Die Bestrebungen jenes engeren Kreises der in der Lombardei wirkenden Armen fanden nämlich bei Waldes schroffen Widerspruch. Er sah die Stärke der Bewegung offenbar wesentlich auch in einer straffen Leitung und Konzentration, und fürchtete von der selbständigeren Stellung eines Glieds die Lockerung des ganzen Verbandes seiner Genossenschaft. So hat er denn nicht allein jenes Begehren rund abgeschlagen und den Versuch gemacht, seine Genossenschaft in diesem Punkt auch über seinen Tod hinaus zu binden; sondern er hat auch das Ansinnen gestellt, daß die Arbeitergenossenschaften, in welchen die ehemaligen Humiliaten ihre Freunde vereinigten, gänzlich aufgelöst würden, und wohl auch, daß sie selbst sich künftig der Handarbeit entschlügen, der sie sich bisher neben dem apostolischen Beruf gewidmet hatten, die aber Waldes für unvereinbar mit dem apostolischen Leben nach den Vorschriften des Herrn ansah.

Allein die Gruppe der Lombarden ließ sich dadurch nicht aufhalten. Sie blieb bei ihren Forderungen wie ihrer Einrichtung der Arbeiterverbindungen; persönliche Differenzen kamen dazu: Bruder Thomas und andere Lombarden wurden schließlich aus der Genossenschaft ausgeschlossen. Es kam zur Separation. Als „lombardische Arme“ lösten sich die Widerstrebenden von der Stammgenossenschaft ab, konstituierten sich mit einem eigenen Amt des Regiments wie des geistlichen Dienstes, dessen Träger in beiden Fällen auf lebenslänglich von der Genossenschaft selbst ernannt waren, und schlossen wiederum diejenigen aus ihrem Verband aus, die die Separation nicht unbedingt mitzumachen geneigt waren.

Wie es scheint, ist die Absonderung von der Stammgemeinschaft der Anlaß gewesen zur weiteren Ausbildung einzelner Besonderheiten der Lombarden. Jetzt erst nämlich, doch jedenfalls vor 1211 [1]), ist die Anschauung emporgekommen, die vorher schon in anderen Sektenkreisen umgegangen war, daß die Wirkungskraft der Sakramente von der Würdigkeit der Spendenden abhänge. Es läßt sich nicht mehr ausmachen, ob dieser Grundsatz bei den Lombarden die Folge einer schrofferen Stellung zur römischen Kirche war, oder ob diese vielmehr ihrerseits durch jenen bedingt war, oder ob endlich beide unabhängig voneinander und nur Hand in Hand mit einander aufgekommen sind. Jedenfalls waren dadurch die Lombarden in die Lage versetzt, ihre kultische Gemeinschaft viel enger gestalten und sich gegen die römische Kirche hin völlig abschließen zu müssen. So haben sie also insbesondere nicht nur ihre eigene Abendmahlsfeier, sondern auch, wie es scheint, ihre eigene Taufe eingerichtet, und es ist wenigstens nicht ganz ausgeschlossen, daß eine — jedenfalls aber verschwindende — Minderheit auch schon begonnen hat, die Kindertaufe zu verwerfen.

So blieb die lombardische Gemeinschaft bis zu dem Zeitpunkt, da der Tod des Waldes die Aussicht bot, daß seine Genossenschaft den alten Forderungen der Lombarden gegenüber weniger spröd sein würde. Der Tod des Waldes mag etwa in das Jahr 1217 fallen: sofort scheinen dann die Lombarden wegen Wiederanknüpfung der alten Gemeinschaft, wenn auch in freieren Formen, sich an die französische Gemeinschaft gewandt zu haben. Diese, welche inzwischen das von Waldes persönlich ausgeübte Regiment an sich genommen und ihren jährlich wechselnden Beamten übertragen hatte, war dem Gedanken der Lombarden geneigt. In verschiedenen schriftlichen Verhandlungen war man soweit gekommen, daß alle Differenzen beigelegt zu sein schienen: die Lombarden sollten der Stammgemeinschaft wieder beitreten, aber in einer freieren selbständigeren Weise mit eigenen von ihnen vielleicht unter Mitwirkung der Franzosen auf Lebenszeit gewählten Vorstehern und priesterlichen „Dienern"; sie sollten auch ihre Besonderheiten in Glauben

---

[1]) Dem Jahr, da Bernhard Primus sein Glaubensbekenntnis ablegt.

und Sitte behalten dürfen und hier von den Franzosen nicht majorisiert werden können, sofern nur das Recht jener Besonderheiten nicht an der Hand der heiligen Schrift als verwerflich dargethan werden könnte.

Nachdem die Vorverhandlungen soweit gediehen waren, trat man in Bergamo zu der Besprechung zusammen, die den Abschluß der Union bringen sollte. Allein neu auftauchende Fragen, die Stellung der Lombarden zur Abendmahlsverwaltung wie zur Person des verstorbenen Waldes, haben vielmehr das schon begonnene Werk der Einigung definitiv zerstört.

Anhang.

Franziskus von Assisi, Dominikus und die Waldenser.

Auf die außerordentlich nahen Berührungspunkte zwischen den Anfängen der waldensischen und der franziskanischen Bewegung habe ich schon aufmerksam gemacht. Wem nun die durch und durch ursprüngliche Art des Heiligen von Assisi bekannt ist, der wird die Ansicht von Haus aus abweisen, daß er etwa die Waldenser nur nachgeahmt hätte. Haben die Franziskuslegenden, insbesondere die erste des Thomas von Celano, auch nur einige Glaubwürdigkeit zu beanspruchen, so ist schon durch sie gewiß, daß die Wendung des Heiligen zum apostolischen Leben eine plötzliche war, entsprungen aus dem mächtigen und lösenden Eindruck, den das Aussendungsevangelium auf ihn gemacht hat. Die Sache schien mir so unbedingt sicher, daß ich in meiner schon mehrfach erwähnten Schrift mich mit der Möglichkeit eines Zusammenhangs der beiden Erscheinungen in den Anfängen gar nicht weiter beschäftigt habe. Ich halte daran auch noch fest.

Dennoch möchte an einem andern Punkt in der Entwickelung der franziskanischen Bewegung eine Linie aufzufinden sein, die von

den Waldensern her führt und die ich in obiger Schrift nicht in der gebührenden Weise aufgedeckt habe.

Zwar habe ich mit Berufung auf Hase angenommen, daß die entgegenkommende Haltung Innocenz' III. dem Unternehmen des Franz gegenüber veranlaßt gewesen sein werde durch die Erfahrungen, die man mit den Waldenser gemacht habe[1]); ich habe ferner nachzuweisen gesucht, daß man an der Kurie von Anfang an der weiteren Entwickelung der Genossenschaft vorsichtige Aufmerksamkeit geschenkt habe und darauf bedacht gewesen sei, dieselbe möglichst in die Verbindung mit dem Papsttum zu ziehen[2]). Allein ich habe das Zwischenglied der katholischen Armen übersehen und andererseits die Vorbildlichkeit der weit früher zum Abschluß gekommenen Stiftung des heiligen Dominikus nicht beachtet.

Daß der ältere der beiden Vereine katholischer Armen mit der Person des Dominikus zusammenhängt, ist durch das Zeugnis des Wilhelm von Puy-Laurent so gut wie sicher gestellt. Auch Dominikus wenigstens war allem Anschein nach auf der Disputation anwesend, welche sein Bischof Diego von Osma zu Pamiers mit den Waldensern hielt und auf der Durandus von Huesca gewonnen wurde. Nun ist bekannt, daß die beiden Spanier schon damals die Bekämpfung der Sekten durch deren eigene Mittel, insbesondere durch das arme Leben, unternommen und zum Grundsatz erhoben hatten. Es dürfte also auch die Vermutung gestattet sein, daß der Gedanke zur Stiftung eines Vereins katholischer Armen, der die Waldenser auf ihrem eigenen Felde schlagen sollte, von denen angeregt worden ist, die den Durandus für die Kirche gewonnen hatten.

Nun fällt aber die Bestätigung der Gesellschaft des Durandus in das Ende des Jahres 1208: und sogleich im nächstfolgenden Jahr kommt Franziskus mit seinen Brüdern an die Kurie, um sich das Recht der apostolischen Predigt zu erbitten. Da liegt das Vorbild, das der Papst bei der Erteilung der Erlaubnis vor Augen hatte, nahe genug[3]).

---

[1]) A. a. O., S. 43.

[2]) A. a. O., S. 69 f.

[3]) Ich möchte wenigstens in einer Anmerkung die Frage erheben, ob die

Der Verein des Durandus hat sich aber nicht als lebensfähig erwiesen. Er hat nach Wilhelm von Puy-Laurent einige Jahre bestanden, ist dann aber herabgekommen und abgestorben. Dagegen hat sich das Unternehmen des Dominikus, der von ihm gegründete Orden, sofort als höchst lebensfähig erwiesen, 1216 die päpstliche Bestätigung erhalten und alsbald sich in mehreren Ländern verbreitet, 1219 auch in Italien festen Fuß gefaßt. Ich möchte es schon darum nicht für unmöglich halten, daß gerade diese rasche Ausdehnung der dominikanischen Stiftung, die ja anfangs auch auf einen kleinen Raum beschränkt war, den Anlaß gegeben habe, auch das Unternehmen des Franziskus aus den engen Grenzen in die Weite der Weltmission hinauszuführen, wie es im Jahr 1219 geschehen ist.

Wenn dann die Minderbrüder z. B. bei ihrem Wirken in Frankreich dem regen Argwohn der kirchlichen Behörden begegnet sind, der auch durch einen päpstlichen Erlaß nicht sogleich zur Ruhe zu bringen war [1]), so wird man sich erinnern, wie auch die katholischen Armen, mit denen die Franziskusjünger damals noch im ganzen dieselbe Tracht, jedenfalls dieselbe Lebensweise geteilt haben, diesem Argwohn begegnet sind und wie der Papst immer von neuem hatte einschreiten müssen. Offenbar sahen die Bischöfe in den franziskanischen Aposteln einfach eine neue Auflage der alten katholischen Armen.

Trotz jener weiteren Ausdehnung der Mission war, wie ich nachzuweisen versucht habe, die Genossenschaft des heiligen Franz noch im Jahre 1219 ohne jede festere Gliederung. Sie hat eine solche in stetiger Entwickelung erst nach den Ereignissen von 1220 gewonnen, wie ich gezeigt zu haben glaube, wesentlich durch den Einfluß des Bruders Elias von Kortona und der Kurie. Nachdem nun einmal der Einfluß der dominikanischen Stiftung auf die

---

Vorschrift der ältesten Regel des h. Franz von 1209: „Et nulla penitus mulier ab aliquo fratre recipiatur ad obedientiam etc." (s. meine „Anfänge ꝛc.", S. 33 u. 187) nicht vielleicht schon als direkter Gegensatz gegen die waldensische Sitte zu erklären ist.

[1]) S. meine „Anfänge", S. 61 u. 71 f.

des Franz an einem andern Punkte als möglich angenommen worden ist, dürfte die weitere Vermutung gestattet sein, daß auch bei der schließlichen Umbildung der franziskanischen Genossenschaft zum Orden das Vorbild des Predigerordens wesentlich mit eingewirkt habe.

Mehr zu sagen, ist hier nicht der Ort. Ich konnte hier nur andeuten und auch da nur Vermutungen aufstellen. Die Frage nach ferneren Einwirkungen des Predigerordens auf den Minoritenorden liegt hier ohnedies ganz ferne.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Beziehungen Luthers zu Basel

mit besonderer Berücksichtigung eines bisher ungedruckten dritten Briefs Luthers an den Rath in Basel.

Die jetzt noch nachweislichen direkten Beziehungen Luthers zu Basel beginnen mit dem Jahr 1516 und enden mit dem Jahr 1542. Es sind Beziehungen zu Gelehrten, zu Buchdruckern, zu Kirchenmännern, zu Staatsbeamteten und staatlichen Behörden und zu Studenten. Wir stellen sie an der Hand der Quellen dar, indem wir möglichst die zeitliche Reihenfolge beobachten [1]). Wie aber durch diese direkten Beziehungen ihrem Charakter nach und überhaupt durch die Verbreitung der Schriften Luthers tief ins Volksleben eingewirkt worden, das entzieht sich unserer geschichtlichen Beobachtung und läßt sich nur unvollkommen vorstellen.

Am 19. Oktober 1516 schrieb Luther aus dem Augustinerkloster in Wittenberg an Spalatin, tadelte die Art, wie Erasmus in Basel die Gerechtigkeit des Gesetzes bei Paulus verstehe, und bat den Spalatin, den Erasmus auf diesen seinen Irrtum aufmerksam zu machen. (De Wette: Luthers Briefe I, 39); und am 1. März 1517 schrieb Luther an Joh. Lange, meldend, daß

---

[1]) Als letzterschienene Schrift über denselben Gegenstand ist zu nennen: Kündig, Luther und die Reformation in der Schweiz, namentlich in Basel. Denkschrift zum 400jährigen Geburtstag Luthers am 10. Nov. 1883, im Auftrag der Kommission zur Lutherfeier verfaßt.

er die Schriften „unsers Erasmus" lese und sein wachsendes Mißfallen an denselben aussprechend (De Wette: Luthers Briefe I, 52). So war durch das Lesen der Schriften des Erasmus und besonders durch die dem Spalatin aufgetragene Ermahnung brieflicher Verkehr mit Erasmus wenigstens angebahnt; doch finden wir den ersten Brief Luthers an Erasmus erst am 28. März 1519.

Am 14. Februar 1519 schrieb der Buchdrucker Johannes Frobenius in Basel an Luther; er meldete ihm in diesem seinem Briefe, daß er einige ihm von dem Leipziger Buchhändler Salmonius geschenkte Traktätlein Luthers nachgedruckt und nach Spanien und Frankreich, wo sie stark gekauft würden, gesandt habe; dabei meldete er gleichen Vertrieb auch von dem Buchhändler Calvus, erklärte Luthern die Ursachen von der Unvollständigkeit des Druckes der Augsburger Verhandlungen, und sprach von dem Absatz der Traktate nach England und Brabant, von dem Absatze der Replik Luthers an Sylvester und den allgemein günstigen Urteilen der Gelehrten, auch der katholischen, wie des Weihbischofs der Provinz Tripolis, des Kardinals zu Sitten. Er, Froben, habe noch nie so gute Geschäfte gemacht; das von Erasmus verbesserte Neue Testament solle in zehn Tagen die Presse verlassen. (Burckhardt: Luthers Briefwechsel, S. 17.) Auf die gegen Sylvester gerichteten kleinen Schriften, die in Basel gedruckt worden seien, wies Luther selbst hin in seinem Briefe vom 20. Februar 1519. (De Wette, Luthers Briefe VI. [Seidemann]).

Unterm 28. März 1519 schrieb nun Luther seinen ersten Brief an Erasmus in Basel, in welchem Briefe er auf Veranlassung des damals noch in Basel weilenden Capito hin, unter Ausdrücken höchster Ehrfurcht den Wunsch nach persönlichem Verkehr und nach Freundschaft mit Erasmus ausspricht. (De Wette, Luthers Briefe I, 247.) Aber schon vom 6. Juli 1520 an und später öfter wandte sich Erasmus an Spalatin mit der Bitte, er möchte Luther zur Mäßigung in seinem öffentlichen Auftreten ermahnen, und als Luther diese, auch von Capito unterstützten, Räte vernahm, erklärte er in seinem Briefe vom 9. September 1521 an Spalatin, daß ihn des Erasmus und des Capito Urteil wenig kümmere. (De Wette, Luthers Briefe II, 49). So hatte bald nach dem ersten

Verkehr auch die Entfremdung der beiden Männer schon begonnen, und nur noch einmal wandte sich, wie wir später sehen werden, Luther an Erasmus, und zwar mit einer gewissen freundlichen Überlegenheit.

Mit dem Jahr 1523 trat nun der Briefwechsel Luthers mit Joh. Öcolampadius, dem Reformator Basels, in die Reihe. Öcolampad hatte schon 1519 von Augsburg aus zugunsten Luthers gegen Dr. Eck geschrieben; im Anfang nun des Jahres 1523 schrieb Luther an Nic. Gerbellius: „Ich freue mich sehr, daß Johannes Öcolampadius in Basel über den Jesaias liest, obschon ich höre, daß das vielen mißfalle. Aber das ist das Geschick der christlichen Lehre. Es wird uns Christus auch durch diesen Mann einiges Licht oder Auslegung für die Propheten geben, was auch unsere Zeit in erster Linie wünschen muß.“ (De Wette, Luthers Briefe II, 304.) Späterse Briefe Luthers an Gerbellius handeln von der Konkordie [1]).

Am 20. Juni 1523 richtete Luther in Fortsetzung früherer Korrespondenz seinen ersten Brief an Öcolampad in Basel; er entschuldigt darin die beidseitige Unterbrechung des brieflichen Verkehrs seit dem Austritt Öcolampads aus dem Orden der h. Brigitta, lobt und ermuntert ihn wegen seines Austritts und seiner Erklärung der h. Schrift, und bittet ihn, sich von des Erasmus Mißfallen daran nicht irre machen zu lassen. Er bedauert, die von Öcolampad in Basel besorgte Übersetzung des Kommentars des Chrysostomus über die Genesis noch nicht gesehen zu haben, und beklagt die viele Zeit, die ihm selbst die Fürsorge für aus dem Kloster getretene Nonnen und Mönche raube. (De Wette, Luthers Briefe II, 352.)

Nun folgte, der Zeit nach, der oben erwähnte letzte Brief Luthers an Erasmus vom April 1524. In versöhnlichem Sinne, aber die Mutlosigkeit des Erasmus beklagend wünscht Luther darin,

---

[1]) Vgl. Brief an Gerbellius 5 Cal. Dec. 1535, und Lutz, Geschichte der Kirchenreformation zu Basel, S. 72, der auf Gündlers Sammlung, S. 4133 verweist. De Wette IV, 654 ff. Kolde, S. 267 Anm.)

daß Erasmus fortan nicht gegen ihn schreibe, sowie er ihm Gleiches verspreche, und nimmt so gleichsam von ihm Abschied. (De W., L. Br. II, 498.) (Erasmus beantwortete diesen Brief am 5. Mai 1524. [Sammlung von alten und neuen theol. Sachen 1725. S. 545]).

Im gleichen Monat April, doch nach dem Briefe an Erasmus, schrieb Luther wieder an Öcolampad (April 1524), indem er den Joachim Camerarius bei ihm einführt, und zugleich meldet, daß er versöhnlich an Erasmus geschrieben habe und um Öcolampads Mithilfe in diesem Sinne bittet. Er fügt hinzu: „Das Mandat des Rathes von Basel gegen den Vikarius des Bischofs und unsre Magister gefällt vortrefflich.“ (Dies bezieht sich wohl auf das Mandat vom 14. Februar, mit dem der Rat von Basel, entgegen dem Weihbischof und der Regenz der Universität die Disputation des Farellus durchsetzte. (Ochs, Geschichte von Basel, V, 460.) (De W., L. Br. II, 501.)

Öcolampad antwortete sodann auf diesen Brief am 9. Mai 1524 und sprach die Ansicht aus, daß Erasmus wirklich nicht gegen Luther schreiben werde. (Kolde, Analecta Lutherana, 1883, p. 53.) Und schon am 15. Mai 1524 gab Öcolampad dem Wilhelm Farel (dessen Disputation acceptiert worden) und einem andern Franzosen, die beide nach Wittenberg reisten, ein Empfehlungsschreiben an Luther mit. (Kolde, Analecta Lutherana, p. 54.) Dann trat aber auch die Entfremdung Luthers und Öcolampads ein.

Die ältesten Baseler Freunde und Mitarbeiter Öcolampads, Simon Grynäus und Wolfgang Wyssenburger, waren schon vor Öcolampads Auftreten in Basel mit Luther bekannt: Wyssenburger durch das Studium von Luthers Schriften, Simon Grynäus dadurch, daß er in seinen Studienjahren nach Wittenberg gereist war und dort Luther und Melanchthon persönlich kennen gelernt und sich mit ihnen über verschiedene Gegenstände besprochen hatte. (Jac. Rüdin, Vita professorum basiliensium. Mscpt. T. I. [Universitätsbibl. Basel.] Wahrscheinlich war auch Paulus Constantinus Phrygio, der dritte Veteran unter den Freunden Öcolampads, mit Luther, wenigstens durch Kenntnis seiner Schriften, vertraut, während der schon 1524 im Baselschen Dorfe Riehen

evangelisch wirkende, mit Öcolampad befreundete Pfarrer Ambrosius Kettenacker [1]) (Sygragrius) von Winterthur und die meisten Landgeistlichen hauptsächlich von Zwingli angeregt waren.

Ist auch Luther nie mehr mit Erasmus in brieflichen Verkehr getreten, so beschäftigten ihn doch dessen Schriften noch sehr, und nachdem er am 1. November 1524 des Erasmus Buch über den freien Willen gelesen (De W., L. Br. II, 561), sprach er am 12. November 1524 in einem Briefe an Nik. Hausmann den Entschluß aus, dem Erasmus zu antworten, während er gegen Carlstadt über das Abendmahl noch schweigen wolle. Am 27. September 1525 war er wirklich mit der Widerlegung des Erasmus beschäftigt. Am 31. Dezember 1525 sandte Luther seine Schrift: „De servo arbitrio" (über den unfreien Willen) an einen Freund zur Einsicht, und am 2. März 1526 beschwerte sich Erasmus sehr über Luthers Schrift, auf die er zur Entgegnung im Herbst 1527 die Hyperaspistes herausgab; noch vom 1. August 1536 wird berichtet, daß Luther sein abschätziges Urteil über Erasmus mit Kreide auf den Tisch geschrieben habe.

Als die ersten Spuren der Entfremdung Luthers von Öcolampad geben sich uns folgende: Nachdem schon am 31. Oktober 1525 Straßburger Gesandte versucht hatten, Luther zum Frieden mit Zwingli und Öcolampad zu bewegen, schrieb Luther am 13. September 1526: „Ich bin von Öcolampad gereizt worden", er sprach die Absicht aus, auf diese ihn reizende Schrift Öcolampads (Antwort auf Luthers Vorrede zum Syngramma 1526) zu entgegnen, und bedauerte den Öcolampad, der durch nichtige Gründe in der gotteslästerlichen Sekte sich zurückhalten lasse. (De W., L. Br. III, 128). Und am 12. August 1527 erhielt Luther wieder Zwinglis und Öcolampads Gegenschrift. Öcolampad hatte auch schon in einem Schreiben an den Rat in Basel vom Jahr 1526 seine von Luther und Carlstadt unabhängige Stellung kund gethan, indem er, vom Abendmahl handelnd, schrieb: „So darff es auch deß gar nit, daß vns D. Eck zu dem Luther

---

[1]) G. Linder, Ambrosius Kettenacker und die Reformation in Riehen-Bettingen. Ein neuer Beitrag zur Basler Reformationsgeschichte. Basel. Georg 1883.

oder Carlstadt wyderruffung weyse, dann wir hierinn nit auf das thun der menschen sehen, sondern wohin vns das Götlich wort nach dem das selbig zu der Eere gottes außgelegt, weyset, haltten, vnd dem selben alain anhangen wöllen, Wie wol auch Carlstadt in seiner wyderruffung sagt, daß er noch bekenn vnd sag, es sey götlich beweyßlich vnd nutzlich den Seelen wie er vorhin von dem Sacrament gelert habe. Deßgleichen seind auch predigen vorhanden im truck außgangen, darin der Luther auch der mainung gweßen." (Basl. Archiv KA. C. I. 3. Nr. 25. Öcolampadii Schreiben an den Rat zu Basel, enthaltet eine Rechenschaft über seine Lehr, und die Bitte, daß die bevorstehende Disputation nicht zu Baden, sondern zu Basel möchte gehalten werden. 1526. Autographum.)

Der 13. September 1527 bietet uns wieder einen Brief Luthers an einen Buchdrucker in Basel, an den Johannes Secerius. Luther beklagt sich in diesem Briefe bitter darüber, daß Bucer, der die Postille Luthers ins Lateinische übersetzt hatte, teilweise eigene, von Luther abweichende Ansichten eingestreut hatte; Luther fordert daher den Secerius in Basel und gleichzeitig den Buchdrucker Herwagen in Straßburg auf, beim neuen Druck diesen seinen Brief mit abzudrucken, um so das sakramentliche Übel unschädlich zu machen. (Ein zweiter Brief Luthers an Joh. Secerius, damals Buchdrucker zu Hagenau, findet sich De Wette, Luthers Br. III, 414.)

Luther und Öcolampad lernten sich dann auf dem Religionsgespräche zu Marburg noch persönlich kennen. Im Juni 1529 schrieb zwar Luther noch: „Ich habe für meine Person keine Scheu, mit Öcolampadio und seinesgleichen von dem Sakrament zu reden", und: „Mit Zwingeln zu handeln, ist ganz unfruchtbar, so ist auch gedacht, daß Er nicht, sonder Öcolampadius sollte gefordert werden, und ob er schon gefordert, ist doch nicht zu hoffen, daß er kommen würde." (De W., L. Br. III, 475.) Allein sowohl Zwingli als Öcolampad kamen, und in ernstem geistlichem Turnier standen die entfremdeten Freunde mehrere Tage einander gegenüber, bis das Gespräch ohne den vom Landgrafen gewünschten Erfolg sein Ende fand. Luther schrieb damals, am 4. Oktober 1529, an seine Frau: „Sage dem Herrn Pommer, daß die besten Argument seynd ge-

wesen des Zwinglii, daß corpus non potest esse sine loco, ergo Christi corpus non est in pane; des Oecolampadii: dies Sacramentum est signum corporis Christi. Ich achte, Gott habe sie verblendet, daß sie nichts haben müssen fürbringen.“ (De W., L. Br. III, 512.) Anders freilich berichten Zwingli, Öcolampad und Bullinger. (Zwinglis Werke II, 44—58.) Daß von dieser Zeit an die vorher schon stillegestellte Korrespondenz zwischen Luther und Öcolampad nicht mehr aufgenommen wurde, ist begreiflich, und Luther hielt seinerseits so starr an der Entfremdung fest, daß es ihm zum Troste gereichte, zu vernehmen, Carlstadt halte keine Korrespondenz mit Zwingli und Öcolampad über den Abendmahlsstreit (Burckhardt, L. Br., S. 116), und daß er nur allzu gerne den bösen Gerüchten Glauben schenkte, die später über einen ungottseligen Tod Öcolampads (Oktober 1531), Zwinglis (Oktober 1531) und Carlstadts (1541) zu ihm drangen. (Burckhardt, L. Br., S. 408.)

Oswald Myconius, Öcolampads Nachfolger im Amte eines Antistes der Basler Kirche, war weniger von Luther als von seinem „Vater“ Zwingli angeregt worden; doch auch er trat in brieflichen Verkehr mit Luther. In die Zeit des Myconius fielen die Unionsversuche Bucers und die bezüglichen Synoden (24. September 1536 zu Basel; 19. Oktober 1536 zu Bern; 12. November 1536 zu Basel) der schweizerischen Theologen. Nachdem am 12. November 1536 zu Basel beschlossen worden war, eine Erklärung über die vorgeschlagene Eintrachtsformel an Luther gelangen zu lassen, schrieb Myconius am 9. Dezember 1536 an Luther und bat ihn für den Fall, daß ihm etwas in der gleichzeitig übersandten Erklärung der Schweizer nicht gefalle, nicht an ihrer Geneigtheit zur Eintracht zu zweifeln, sondern es freundlich anzugeben, damit sie einander in Liebe tragen könnten. (Kolde, Analecta Lutherana, p. 283.) Und am 20. Juni 1538 bezeugte Myconius in einem zweiten Briefe an Luther die Freude über die (von Melanchthon verfaßte) Wittenberger Konkordie vom 23. Mai 1536, vermutete, daß der Brief der Schweizer an Luther diesen nicht befriedigen werde, während Luthers Antwortschreiben an die Schweizer diesen durchaus genüge. Zugleich berichtete er ihm

über Wicel und andere Verteidiger des Papsttums und fragte an, ob denselben geantwortet werden solle. (Kolde, S. 324.) Noch andern schriftlichen Verkehr des Oswald Myconius mit Luther und indirekte Beziehungen zu ihm werden wir im weitern Verlaufe der Darstellung kennen lernen.

Inzwischen hatte Luther an den Rat zu Basel einen (ersten) Brief d. d. 29. Mai 1536 geschrieben und darin die Einstimmung des Rats in Basel in die zu Wittenberg gestiftete Eintracht nachgesucht. (Der Brief fehlt zwar jetzt, vgl. aber Burckhardt, Luthers Briefwechsel, S. 252 und De Wette, Lutherbriefe IV, Nr. 1714, S. 692.)

Am 7. Oktober 1536 hatte auch Jakob Meyer, Bürgermeister zu Basel, an Luther geschrieben und Luthern sein Bedauern ausgedrückt, zur Förderung des Evangeliums und der Künste trotz Capitos und Bucers Mahnung nicht viel beitragen zu können, auch die Geneigtheit des Basler Rats gemeldet, der Wittenberger Konkordie beizutreten, was sich zwar verzögere, hoffentlich aber bald ins Werk treten werde. (Dr. C. A. H. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 267.) [1])

In Beantwortung dieses Briefes schrieb nun Luther am 17. Februar 1537 an den Bürgermeister Jakob Meyer in Basel und sprach ihm seine Freude darüber aus, daß die Schweizer zum Beitritt zur Wittenberger Konkordie geneigt seien, ermahnte zugleich zu fleißiger Förderung der Angelegenheit und trug Grüße auf an Joachim Vadian und D. Wolf Capito. (De W., L. Br. V, 54.)

Nach dieser mehr vertraulichen Bezeugung seiner Freude schrieb Luther nun auch offiziell an die reformierten Schweizer Orte unterm 1. Dezember 1537, indem er ihnen dankt für die ihm zugesandte Erklärung betreffs der Wittenberger Konkordie, welche Erklärung ihm in Schmalkalden zugekommen sei; er giebt seinen fernern guten Willen kund, bittet am ferneres Wirken zur Ein-

[1]) Dahin gehört offenbar das Aktenstück (ohne Datum und Unterschrift) im Basler Archiv KA. C. I. 3. Nr. 39), das wir am Schlusse dieser Abhandlung beifügen.

tracht und geht dann zur Besprechung der einzelnen, von den Schweizern geltend gemachten Punkte der Konkordie über (vom mundlichen Wort, der Taufe, dem Abendmahl, Bann und Schlüssel), die weitere Verständigung den Vertrauensmännern Bucer und Capito überlassend. (De W., L. Br. V, 83.) [1])

Dieselbe Freude Luthers giebt sich kund in seinem Briefe an den Herzog Albrecht von Preußen am 6. Mai 1538, wo es heißt: „Mit den Schweizern, so bisher mit uns des Sacraments halben uneins gewest, ist's auf guter Bahn, Gott helfe forder; denn Basel, Strasburg, Augsburg und Bern, sampt andern mehr, sich sehr fein zu uns stellen . . .“ (De W., L. Br. V, 107.)

Und nachdem Luther auch den günstigen Beschluß der Zürcher Synode vom 4. Mai 1538 erhalten hatte, richtete er am 9. Juni 1538 (vielleicht auch am 27. Juni 1538) an die Versammlung der Abgeordneten der reformierten Orte der Schweiz ähnliche anerkennende und zu fernerer Eintracht mahnende Worte. (De W., L. Br. V, 120.) Der Beitritt der Schweizer zur Wittenberger Konkordie ist übrigens nie erfolgt, obschon besonders Simon Sulcer, des Myconius Nachfolger, sich darum besondere Mühe gab (vgl. unten S. 744, Anm.).

Simon Sulcer, der dritte Basler Antistes, ist einmal, und zwar in seinen jüngern Jahren, mit Luther in direkte persönliche Berührung gekommen und hat zeitlebens eine Zuneigung auch zu Luthers Lehre behalten, wodurch er später in eine eigentümlich schiefe Stellung zu den Schweizerkirchen kam und sein Tod fast wie eine Erlösung für die Kirche betrachtet wurde. Sulcer hatte nämlich im Jahr 1538 von Bern aus die weite Reise nach Sachsen [2]) unternommen, um Luther persönlich kennen zu lernen,

---

[1]) Zu den oben angeführten Äußerungen Luthers gegen die Schweizer und Meyer, zu denen namentlich noch seine mündliche Erklärung vom 1. März 1537 gegen Butzer mit dem Hinweis auf seinen Brief an Meyer beizufügen ist, vergleiche man meine eingehendere, zusammenhängende Darstellung in meinem „Martin Luther“ 2. u. 3. Aufl. 2. Bd., S. 356 ff. J. Köstlin.

[2]) Besuchte Sulcer etwa als Abgeordneter den Konvent der Evangelischen zu Eisenach, der der Türkengefahr wegen am 24. Juli 1538 zusammentrat und noch andere Konvente zur Folge hatte? Nähere Anhaltspunkte fehlen.

und hatte in Wittenberg eine Unterredung mit Luther gehabt; fortan war sein ganzes Bestreben, die schweizerischen Kirchen mit den lutherischen zu vereinigen, indem er — nicht immer lauter — die schweizerische, namentlich die baslerische Kirche zur lutherischen Auffassung der Abendmahlslehre hinzuneigen suchte. Schon in einem Briefe vom Jahre 1539 bat er seinen Freund Vadian, sich alle Mühe zu geben, die Zürcher Brüder dahin zu vermögen, daß sie jeden bösen Argwohn gegen Luther und Bucer ablegen und nach der Einigkeit trachten, es könnte sonst Gottes Zorn kommen und die Gemeinden zernichten. Noch aus einem Briefe, den Sulcer mehrere Jahre nach jener Unterredung mit Luther an Vadian geschrieben hat, liest man den tiefen Eindruck von dieser Unterredung heraus: „Vor sechs Jahren hörte ich Luther öffentlich, hörte ihn in vertraulichem Gespräch mit Melanchthon und mir, so daß ich mich überzeugt habe, es werde (über Luther) mehr aus Leidenschaft als aus Wahrheitsliebe behauptet. . . Aus vielen Andeutungen habe ich wahrgenommen, daß nicht Luther schuld ist, wenn die Guten nicht übereinstimmen." Sulcer schildert beredt, wie weit Luther Konzessionen gemacht habe durch Abschaffung verschiedener Zeremonien (wie die Klingeln u. dgl.), an denen französische und oberdeutsche Studierende sich gestoßen hatten; und wie dies ein neuer Beweis sei, daß Luther mit sich reden lasse und die Uneinigkeit mit ihm eigentlich ein Unrecht vonseiten der Schweizer sei. Auch in seinem angenommenen Wappen (Rose mit Kreuz), das dem Wappen Luthers sehr ähnlich ist, hat Sulcer seine Geistesverwandtschaft mit Luther kundgegeben. (Universitätsmatrikel Basel bei Anlaß eines Rektorats Sulcers: Sulcers Bildnis, Wappen und Symbol der Theologie.) Von Briefen Sulcers an Luther oder Luthers an Sulcer haben wir bisher keine Kunde. Sulcers Thätigkeit auch als Superintendent von Baden-Durlach, wo er 1556 die Reformation durchführen half, brachte ihn in nahe Verbindung mit namhaften lutherischen Theologen; sein intimster Freund war Dr. Joh. Marbach in Straßburg, der sein Fakultätszeugnis noch von Luther erhalten hatte. (De W. V, 543.) [1])

---

[1]) In Basel wurde auf Betreiben Sulcers später, aber nur unter Wider-

Das Jahr 1542 bringt uns nun aber neuen Verkehr Basels mit Luther, und zwar handelt es sich diesmal wesentlich um Carlstadts Tod (1541) und um die Fürsorge für Carlstadts Witwe und Kinder, in zweiter Linie auch um die Empfehlung eines Studenten (Philippus Bechius) an Luther.

---

spruch, die Wittenberger Konkordie durch Beschluß des Rates eingeführt, was besonders aus dem Briefe Sulcers an Marbach (Fecht, Epistolae ad Marbachios) d. d. 12. März 1571 hervorgeht: „Nunc ergo ad pacem res spectat, quod etiam concordiä formula pridem a D. Bucero composita atque a nostro senatu approbata et ad observandum ministris injuncta sit atque ipsa confessio, in qua non nobis tantum sed posteris etiam ad professionem et conservationem verä doctrinä firmamentum futurum sit. Rogamus autem dominum, ut his non infaustis initiis uberiora incrementa addere indies dignetur.“ Allein auch in Basel wurde die Verpflichtung auf die Konkordie, welche besonders von der Landgeistlichkeit nur mit schwerem Herzen war unterschrieben worden, auf Anregung eines späteren Antistes bald wieder aufgehoben. Die Verhandlungen bei der Einführung und bei der Abschaffung der Konkordie im Kanton Basel werfen interessante Streiflichter auf die damaligen Zustände, besonders auf die Wirksamkeit des Antistes Simon Sulcer in Basel. Der Widerspruch begann schon mit dem Ratsbeschluß vom 22. Oktober 1577, welcher die Unterschrift der Torgauer Artikel, der „Pandora“, wie sie in der Schweiz genannt wurde, den Geistlichen verbot und die „Basler Konfession“ als das wahre symbolische Buch der Baselschen Kirche in Erinnerung brachte. Zur Orientierung über diese Kämpfe muß der Wortlaut der Basler Konfession über das Abendmahl beachtet werden: „Brot und Wein, welche den wahren Leib und das wahre Blut Christi fürbilden, bleiben unverändert. Wir glauben aber festiglich, daß Christus selbst sey die Speise der gläubigen Seele zum ewigen Leben und daß unsre Seelen durch den wahren Glauben in dem gekreuzigten Christo mit dem Fleisch und Blut Christi gespeist und getränket werden. Darum so bekennen wir, daß Christus in seinem hl. Nachtmahl allen denen, die wahrhaftig glauben, gegenwärtig sei.“ Waren, nach Plancks Urteil, schon die Straßburger durch Bucers Vermittelung zur Lehre der Lutheraner übergegangen, so war also auch Basel unter Sulcer, und zwar von der reformierten Lehre Zwinglis und Öcolampads her, zur lutherischen Auffassung des Abendmahls getreten, um so begreiflicher aber war nun auch die Opposition, die sich angesichts der in Kraft bestehenden Basler Konfession und ihres einfachen aber unzweideutigen Wortlautes über die Abendmahlslehre, gegen die Wittenberger Konkordie, gegen die Maulbronner Formel und gegen die darauf gegründeten Torgauer Artikel, wie auch gegen die „Formula concordiä“ geltend machte.

Zunächst war es wieder Oswald Myconius, der die erste Anregung gab durch einen Brief an Luther d. d. 17. März 1542. (Kolde, Analecta Lutherana, p. 378.) Der Inhalt dieses (lateinischen) Briefes ist folgender: „Mich hat die Witwe, welche Carlstadt hinterlassen hat, gebeten, diesen ihren Brief [1]) dem meinen beizufügen und dir zu übersenden. Ich habe ihn angenommen, nicht ungerne sondern im Vertrauen auf ihr anständiges Wesen, das jedermann gerne bezeugt. Was der Brief enthält, weiß ich noch nicht; weil sie aber bisher (freilich gegen den Willen ihres Mannes; so sehr hat er uns verfolgt) in vertrautem Verkehr mit uns war, so habe ich ihr ihr Begehren nicht abschlagen können. Ich bitte dich daher, daß du das Beste thuest. Über den Mann brauche ich nicht zu schreiben, weil du ihn durch und durch (intus et in cute) kennst; nur das eine: Er ist vor seinem Hinschied eine Zeit lang von einem (ich weiß nicht was für einem) bösen Geiste (dämonio) so merkwürdig gehetzt worden, daß ihn derselbe, bevor noch die Pest auftrat, und auch wenn er auf der Kanzel stand, aufs ärgste plagte, und fortan, so lange er daniederlag. Die Freunde sagen, er sei ein zweiter Antonius gewesen [2]). Die Bessergesinnten überlassen dies dem Urteil des Herrn. Doch beten sie inzwischen, daß Christus sie vor derartigen Plagen bewahren möge.“ Dann folgt im zweiten Teile des Briefes die Empfehlung des nach Wittenberg reisenden Studenten Phil. Bechius; und der Brief schließt mit einem Gruße an die gelehrten Freunde in Wittenberg und mit der Unterschrift: Basel 17. März anno 1542. „Dein ergebner (P. T. clientelus) Oswaldus Myconius.“

---

[1]) Es war, wie der Zusammenhang zeigt, ein Brief, den die Witwe Carlstadts, Anna geb. „von Mochau“, an ihren nächsten Verwandten, den Herrn von Mochau, der in Wittenberg wohnte, geschrieben hatte. Anna von Mochau war die Tochter eines armen Land-Edelmanns in der Nähe von Wörlitz; Carlstadt hatte sie, 1520, in ostentativer Weise geheiratet. Vgl. Herzogs Realencyklopädie, Art. „Karlstadt“.

[2]) Der redegewandte Triumvir Marcus Antonius stürzte sich bekanntlich in sein Schwert. So lastete auch auf Carlstadt der Verdacht des Selbstmordes, aus Furcht vor der Pest, die 1541 wirklich in Basel einzog, und der außer Carlstadt auch Capito, Simon Grynäus in Basel, Ambrosius Kettenacker in Riehen und andere erlagen.

Im Anschluß an den zweiten Teil dieses Briefes fügen wir eine Inhaltsangabe zweier Briefe bei, die später Philipp Bechius an Oswald Myconius von Wittenberg aus geschrieben hat (Kolde, Analecta Lutherana, p. 380 und 382). Der erste derselben, datiert vom 27. Mai 1542, enthält: Ausführliche Mitteilung über die von Bechius besuchten Vorlesnngen, die Studien und das Leben in Wittenberg; Klage, daß er mit seinem Stipendium nicht auskommen könne, und daherige Bitte um Verwendung bei Stadtschreiber Heinrich Rihiner, D. Rod. Freyerus (Frey), und D. Fridolinus Ryferus (Ryff.); wünscht Auskunft über die Sakramentssache; von abfälligen Urteilen über Öcolampadius und Zwingli, welch letztere Bechius standhaft in Schutz nimmt. Der zweite Brief, datiert 23. August 1542 enthält: Bechius dankt für einen von Myconius erhaltenen Brief, für die erhaltene Unterstützung zum Studium, für die gründliche Aufklärung inbetreff der Sakramentssache und für die ihm gewordene freundliche Aufnahme bei Luther, als Bechius den Brief des Myconius an Luther [1]) überbrachte; was man sich in Wittenberg von Carlstadt erzähle (er sei vom Teufel geholt worden, er sei verzweifelt, vor und nach seinem Tode seien in seinem Hause Gespenster gesehen und Gepolter gehört worden); sein eigenes Urteil über Carlstadt; Melanchthon wünscht Näheres über die Unruhen in der Schweiz zu erfahren; von der Eroberung Wolfenbüttels und der durch Bugenhagen im braunschweigischen Gebiete betriebenen Reformation und der Annahme des Evangeliums durch Pfalzgraf Ottheinrich; Gerüchte vom Herzog von Cleve und vom Kaiser; Entschuldigungen wegen seiner Bitte um Erhöhung des Stipendiums; als Schweizer werde er viel über baslerische und schweizerische Verhältnisse ge-

[1]) Da Bechius doch wohl mit der Übergabe des ihm mitgegebenen Briefes des Myconius vom 17. März 1542 an Luther, während er doch schon am 27. Mai 1542 Vorlesung hörte, nicht wird gewartet haben bis nach dem 27. Mai resp. bis zum 23. August 1542, so ist anzunehmen, daß die erwähnte Überreichung eines Myconiusbriefes an Luther auf einen zweiten, inzwischen von Myconius an Bechius zuhanden Luthers gesandten (eingelegten) Brief sich bezieht, dessen Inhalt wir freilich nicht kennen; das wäre dann ein vierter Brief des Oswald Myconius an Luther.

fragt. Des Bechius Meinung über Carlstadt ist folgende: „Alle freuen sich sehr über Carlstadts Tod, und gewiß mit Recht. Denn du weißt zur Genüge, welch große Verwirrungen dieser Davus, der alles untereinander brachte, unter den Dienern der Kirche Gottes erregt hat, wie unanständig er sich gegen alle benommen hat sein ganzes Leben hindurch. Ich habe übergenug noch in Erinnerung, mein verehrungswürdiger Vater, was für ein Demeanus [1]) er gewesen ist gegen den seligen Simon Grynäus, seinen besten Freund, den er nicht einmal in dessen größten Schmerzen und Qualen besucht hat, auch wenn er an dessen Hause vorbeiging. Mit seinen Lippen hat er Gott geehrt, aber sein Herz ist ferne von Gott gewesen. Daher ist nicht nötig, viel darüber hin- und herreden zu wollen, da du besser als ich alle Einzelnheiten kennst." Der Brief schließt mit folgender Mitteilung: „Ich habe auch an meine Gönnerin Catharina, die Gattin des weiland Hr. Grynäus [2]) geschrieben und mich brieflich entschuldigt. Aber ich hoffe, sie werde bald von Hr. Melanchthon einen ausführlichen Brief erhalten" [3]). Haben wir so an Philipp Bechius nach Johannes Keßler von St. Gallen und seinem Freunde Johannes Reutiner einen dritten Schweizer Studenten [4]), der uns über eigenen persönlichen Verkehr mit Luther berichtet, so lassen uns seine Briefe, besonders der Schluß des zweiten derselben, erkennen, daß auch Privatleute in Basel den brieflichen Verkehr mit den Koryphäen der deutschen Reformation pflegten und von ihnen mit Briefen beehrt wurden; und es ist sehr wahrscheinlich, daß Philipp Bechius, der allem Anschein nach

---

[1]) Der vorher genannte „Davus" ist der bekannte römische Sklavenname — bei Plautus, Terenz, auch bei Horaz. Dem entsprechend wird „quam Demeanus fuerit" (wofür Kolde a. a. O., S. 383 „inhumanus" meint vermuten zu können) wohl auf den Demea in den Adelphi des Terenz sich beziehen. J. Köstlin.

[2]) Vielleicht des Simon Grynäus.

[3]) Im Jahr 1547 wurde Melanchthon, auf Grund seiner bestimmten Zusicherung an Dryander, in Basel erwartet. Corp. Ref. Calvin XII, no. 894.

[4]) Auch Peter Kunz (Contzen), seit 1535 Pfarrer in Bern, hat in Wittenberg unter Luther studiert, doch sind uns von ihm keine schriftlichen Nachrichten über seinen Umgang mit Luther erhalten.

ein Basler war, auch nach seiner Rückkehr in die Vaterstadt, wo er sich als Arzt etablierte [1]), die Beziehungen zu Luther in Fluß erhalten hat; vielleicht fördert später genauere Forschung noch Näheres darüber zutage. Von des Erasmus Tod ist Luther durch Bucer benachrichtigt worden. — Und noch ist damit die Reihe der Beziehungen Basels zu Luther nicht geschlossen.

Luther, und zwar jetzt in Gemeinschaft mit Melanchthon, hat im Jahr 1542 um Pfingsten einen zweiten Brief an den Rat in Basel gerichtet. Dieser Brief, wie der des Myconius ebenfalls Carlstadts Witwe und Kinder betreffend, ist bisher durchaus unbekannt gewesen, findet sich auch nirgends erwähnt oder gedruckt; der Verfasser dieser Abhandlung ist ihm sowie dem zugehörigen Briefe eines dritten, bei geschichtlichen Nachforschungen im Staatsarchiv Basel begegnet und giebt nun beide zum erstenmal in die Öffentlichkeit.

Die beiden Briefe, um die es sich hier handelt, finden sich im Basler Staatsarchiv unter der Bezeichnung: St. 76. D. Nr. 3 und sind auf zwei unverbundenen besonderen Bogen geschrieben, von denen je einer einen Brief enthält; beim Auffinden war ein Brief in den andern eingelegt, so daß schon aus diesem Umstande die Zusammengehörigkeit erhellen kann [2]).

---

[1]) Vgl. Boos, Thomas und Felix Platter, p. 308. 328 (licentiat Philippus Bechius). (Philipp Beck.)

[2]) Bei diesem Anlasse sei hier mitgeteilt, daß sich in der Frey-Grynäischen Bibliothek in Basel (Mskpt. II. 9, 259) die Kopie des Briefes Luthers an den Kurfürsten d. d. 17. August 1535 befindet, mit welchem Briefe Luther den Kurfürsten bittet, Melanchthon nach Frankreich zu den Hugenotten ziehen zu lassen (auf Grund der brieflichen Einladung durch den König von Frankreich d. d. 28. Juni 1535) (De W., Luthers Briefe). Die Kopie ist, abgesehen von einigen bei der Vergleichung und Bezeugung übersehenen Lesefehlern (z. B. frouwen statt frommen), mit dem bei De Wette gedruckten gleichlautend; die dazu gehörende Überschrift und die Nachschrift mögen hier als bisher unbekannt eine Stelle finden: 1) Überschrift: „Copia meines (sic) Schreibens von D. Martin Luther an Churfürst Johan Friderich zu Sachsen außgangen, dessen Original Herr Graff Joachim zu Orttenburg beihanden hat, belangendt die betrangten Hugenoten in Franckhreich, für welche D. Luther bitet, daß dem Herren Philippo Melanchtoni erlaubt werde zu ihnen hinein zu ziehen.“ 2) Nachschrift:

Beide Briefe sind an den Rat in Basel gerichtet und enthalten Bittgesuche zugunsten der armen Witwe und der armen Kinder des 1541 in Basel an der Pest verstorbenen Pfarrers und Professors Andreas Carlstadt.

Es sind an jedem der zwei Briefe, wie sie jetzt vorliegen, viererlei Handschriften zu unterscheiden, nämlich:

1) Die Handschrift, mit der der Inhalt und die Adresse des Briefes geschrieben sind; eine ziemlich große kräftige deutsche Schrift, wie gewandte Kanzleischrift aussehend; in beiden Briefen ist diese Handschrift anscheinend dieselbe, so daß anzunehmen ist, daß beide Briefe von einer und derselben Person, jedenfalls nicht von den Trägern der unterschriebenen Namen geschrieben sind.

2) Die von der Hand des Unterschreibenden selbst stammenden Unterschriften, nämlich auf dem der Zeit nach ersten Briefe: die Unterschriften von Martinus Luther und von Philippus Melanchthon. Die Vergleichung mit echten Luther- und Melanchthonbriefen ergiebt die Echtheit auch dieser Unterschriften. Luther hat mit dunkelfarbiger, Melanchthon mit blasserer Tinte unterschrieben. Die Unterschrift des zweiten Briefes — die einzige — ist die allem Anschein nach echte Unterschrift des „W. Christoff von Mochau".

3) Die dritte Hand giebt sich kund in der archivalischen Dorsalbeschreibung, die bei dem Briefe Luthers und Melanchthons heißt: „Betrifft Carelstats seligen wittwe vnnd Kind. putat. 19. Junii Anno 1542", und bei dem Briefe des W. Christoff von Mochau: „Betrifft Doktor Carlstats frowen und Kind. putat. 19. Junii A°. 42."

4) Außerdem trägt jeder der beiden Briefe noch eine zweite Dorsalbeschreibung von wieder anderer Hand, die beim Briefe Luthers und Melanchthons lautet: „Von D. Luthero und Ph. Me-

---

„Sequentia manu propria Comitis Ortenburgici ascripta erant: „Ist gegen dem rechten Original auskultiert vnnd durchaus gleichlautendt befunden worden, deß zu warem Vrkundt hab ich mich mit eigener handt subscribiert. Nürenberg den 20sten Martii A°. 1.5.9.3. Joachim der elteren Grafen Graue zu Ortenburg."

lanchtone"; und bei dem Briefe des W. Christoff von Mochau: „Von H. von Mochlau."

Zum genauen Verständnis der beiden Briefe, von denen der erste, der Brief Luthers und Melanchthons, nur um einen Tag früher (montags nach pentecoste, Anno 1542) geschrieben ist, als der andere (Dinchstags im pfinchsthen, Anno 1542), die aber durch ihren Inhalt im ganzen sich selbst erklären, diene folgendes: Andreas Rudolfus Carlstadt oder Rudolf Bodenstein aus Carlstadt war nach einem unsteten Leben, mit Luther zerfallen, zuletzt von 1534 an Pfarrer und Professor in Basel geworden, hatte in Gemeinschaft mit dem alten Simon Grynäus sich alle Mühe gegeben, nach einer Besprechung über die Wittenberger Konkordie, die Identität derselben mit der Basler Konfessiou darzuthun, aber ohne Erfolg, und war im Jahr 1541 an der herrschenden Pest gestorben. Luther hatte schon mehrmals über Carlstadts Gebaren seinen Freunden gegenüber mißfällig sich ausgesprochen, und als nun die (schon in den Briefen des Myconius und des Bechius erwähnten) Gerüchte über Carlstadts Tod zu Luther gedrungen, schenkte er denselben leicht Glauben, und wir haben von Luther folgende Äußerungen über Carlstadts Tod (16. Februar an Justus Jonas): „Ein Freund aus Basel schreibt mir, Carlstadt sei gestorben, und er fügt eine seltsame Geschichte hinzu, er versichert nämlich, es gehe bei Carlstadts Grabe und in Carlsstadts Wohnung ein Gespenst um, das auf mancherlei Weise durch Herumwerfen von Steinen und Trümmern lärme. Nach attischem Gesetz darf man nicht ‚Tote schmähen'; daher will ich nichts hinzufügen." (De W., L. Br. V, 435.) Ferner schreibt Luther am 26. März 1542 an Jakob Probst: „Brentius lebt, Carlstadt ist in Basel an der Pest untergegangen, er selbst eine Pest für die Baseler Kirche, wie uns die Vorsteher jener Kirche schreiben [1]);

[1]) Vgl. dazu, was Myconius am 10. Februar 1542 an Calvin schreibt (Corp. Ref. ed. Baum. Calvin. XI, p. 368): „Denn auch seitdem Carlstadt gestorben ist, sehe ich nicht, wie es möglich sei, daß sich unsere Kirche einigermaßen erhole; so sehr ist der Same des Hasses und des Neides von diesem bösen Satan gesät worden, der nicht hat ruhen können besonders seit der Ruhm Christi durch die ernste Predigt des Evangeliums aufblüht." Vgl. auch das

dieselben Männer fügen hinzu, Geister hätten ihn in seiner Krankheit geplagt, und seit seinem Begräbnis zeige sich bis zur Stunde Lärm im Hause. Ich möchte immer und habe immer gewollt, daß es ihm gut gehe, aber seine schließliche Unbußfertigkeit kann ich nicht wollen und nicht billigen. Gott, unser aller Richter, wird's versehen." (De W., L. Br. V, 452.) Und am 7. April 1542 schreibt Luther an Amsdorf: „Daß Carlstadt untergegangen ist, weißt du, von dem die Kirchenmänner von Basel schreiben, er sei die giftigste Pest ihrer Schule gewesen. Er ist aber gestorben weil der Teufel ihn tötete (occidente Diabolo). Denn sie schreiben, es sei ihm, wenn er gepredigt habe, und vielen anderen ein Mann von großer Gestalt erschienen, der in den Tempel geschritten sei und auf einem leeren Sitze neben einem Bürger gestanden habe, wiederum hinausgegangen und in Carlstadts Wohnung getreten sei; dort habe derselbe den einzigen Sohn Carlstadts gefunden [1]), ihn mit den Händen aufgehoben, als wollte er ihn auf die Erde schmettern, habe ihn aber unverletzt fortgeschickt und ihm befohlen, dem Vater zu sagen, er (der gespenstische Mann) werde nach drei Tagen wiederkommen und ihn (Carlstadt, den Vater) wegnehmen. So sei Carlstadt nach drei Tagen gestorben. Sie sagen auch, er selbst, Carlstadt, habe nach der Predigt jenen Bürger aufgesucht und befragt, wer jener Mann gewesen sei? Der Bürger aber sagte, er habe nichts gesehen. So glaube ich, er sei, von plötzlichen Schreckanfällen ergriffen, von keiner andern Pest als der Todesfurcht ausgelöscht. Er pflegte nämlich den Tod jämmerlich zu fürchten." (De W., L. Br. V, 455.) Und am 13. April 1542 schreibt Luther an Amsdorf: „Was ich über Carlstadt geschrieben habe, ist wahr. Du kennst aber dieses Menschen Natur, so daß es (dir) nicht wunderbar vorkommt, wenn er endlich für

---

Urteil Sulcers in seinem Briefe an Calvin (ut supra, p. 413): „In Basel kehren durch Carlstadts Tod die Amtsbrüder wieder zur gegenseitigen Liebe zurück, und es kehrt auch die Eintracht der Schule mit denselben und unter sich selbst zurück, was ich neulich nicht ohne besonderes Vergnügen wahrgenommen habe."

[1]) Wahrscheinlich der nachmalige Dr. Adam von Bodenstein, genannt Carlstadt.

seine, in der Geduld Gottes lange ertragnen, Thaten, den würdigen Lohn gefunden hat, wie Salomo sagt: Wer hartherzig ist, wird ins Unglück stürzen, und vor der Vernichtung erhebt sich des Menschen Herz." (De W., L. Br. V, 463.) [1])

Nach dem Tode Carlstadts war nun seine Witwe mit ihren fünf Kindern (1 Sohn und 4 Mädchen) in Basel geblieben; und weil sie von Haus aus arm war, kam sie sowohl infolge des unsteten Lebens ihres Mannes als insbesondere nun durch den Tod desselben, ihres Ernährers, mit den Kindern in Not, die um so empfindlicher war, da sie keine eigene Behausung hatte und Carlstadt nicht nur kein Vermögen sondern noch Schulden hinterlassen hatte. Sie klagte daher (wahrscheinlich durch den oben erwähnten an Herrn von Mochau gerichteten und dem Briefe des Mykonius an Luther beigelegten Brief) ihre Not schriftlich eben diesem ihrem nächsten, ja einzigen, Verwandten, dem Bruder ihres Vaters, dem Herrn W. Christoff von Mochau, der im eigentlichen Sinne sich ihren Vetter, und in uneigentlichem Sinne Carlstadt seinen Schwager nennt. Herr von Mochau verwendete sich nun brieflich beim Rat von Basel um Schutz und Hilfe für die Witwe und die Kinder, indem er den Rat von Basel leise an seine Pflicht gegenüber den Hinterlassenen ihres langjährigen Pfarrers und Professors erinnert, Gottes Segen verheißt und um umgehende Antwort durch den Boten, der seinen Brief überbrachte, bittet. Er selbst erwähnt in seinem Briefe des Umstandes nicht, daß er den Brief der Witwe durch des Oswald Myconius und Luthers Vermittelung erhalten,

---

[1]) Jac. Rudini, Vita professorum basiliensium (Mscpt. Univ.-Bibl. Basel), T. I, die das Gerücht über den vor Carlstadts Tod erschienenen großen unbekannten Mann ausführlich erzählt (als calumnia Chemnitii in Carlostadium), giebt ferner folgende Quellen an:

Danieli Hardanii, Pomer in suis ad Georg Hornii Histor. Eccles. notis, p. 457. 458. Ferner sagt er: „Verba Kemnicii citato loco p. m. 221 edit. Vrsellis A°. CIↃIↃLXI (1561) ita habent. . ."

Ferner citiert er dafür:

Nicodemi Frischlini comodiam Phasmati αὐτολεγ(α) Actu 4 Scena 4.

auch dessen nicht, daß er Luther und Melanchthon um ihre Fürsprache angegangen.

Luther und Melanchthon, durch die Bitten Christoffs von Mochau, sowie durch den eingesehnen Brief der Witwe Carlstadt selbst und die Fürsprache des Myconius bewogen, schrieben ihrerseits, sich auf des Herrn von Mochau Ansuchen und der Witwe Brief, nicht aber auf des Myconius Fürsprache berufend, und noch um einen Tag früher als Herr von Mochau es that, an den Rat in Basel. Wie in Hr. von Mochaus Brief geschieht, so vermeiden auch sie es, auf Carlstadts Charakter und Thätigkeit näher einzugehen, scheinen vielmehr ähnlich und aus gleichen Gründen wie Myconius die Person Carlstadts geflissentlich zu umgehen, und appellieren nur an das Mitleid mit der Witwe und den Waisen, sowie an die Thatsache, daß „ehr dennoch ein kirchenn diener bei euch gewesen“ und daß „ehr viel schuldig blieben“, im Vorübergehen andeutend, daß „wir nit zweifeln ihr als ein verstendige lobliche Oberkeit werdet selb bedacht haben, was sich in diesem fall, gegen eines pfarrers gelaßne weib und kind zu thun geburt, denn ihr ietzund als vatter vnd furmunden zu achten seit“. Gleichzeitig berufen sie sich darauf, daß sie die Witwe, „die tugentsame frawe vnnd ihr fruntschafft (Verwandtschaft) kennen, vnnd von wegen ihr tugent ein christlich billich und groß mitleiden mit ihr haben“. Daher bitten sie um Hilfe und Wohlthat für die Witwe und die Waisen, indem sie göttlichen Segen dafür in Aussicht stellen und bitten, der Rat wolle ihnen seine bezüglichen Beschlüsse mitteilen.

Es ziert die hochangesehenen Männer Luther und Melanchthon, daß sie — und besonders Luther — jetzt vergessend der von Carlstadt ihnen zugefügten Unannehmlichkeiten, sich um seine Hinterlassenen bemühten und ihr gewichtiges Wort, das in Basel nicht zum erstenmal gehört und geachtet wurde, — freilich nicht für Carlstadt selbst, der seiner nicht bedurft hatte und nun vollends nicht mehr bedurfte, aber doch — für seine Witwe und seine fünf Kinder einlegten. War's auch nur ein Brief, der nichts oder wenig kostete und den sie nur zu unterschreiben hatten, so war's doch ein Männerwort viel in Anspruch genommener Gelehrter und eine That christlicher Versöhnung und barmherziger Liebe.

Wir dürfen auch glauben, daß der Rat in Basel das Seine in der Sache wird gethan haben, wenn auch jetzt die aus jener Zeit aufbehaltenen „Erkanntnußbücher“, „Öffnungsbücher“, „Urkundenbücher“, „Rechnungsbücher“ u. dergl. des Staatsarchivs Basel [1]) keine Auskunft mehr über den Beschluß des Rates auf jene Bittschriften uns geben. Die Dorsalbeschreibungen wenigstens auf beiden Briefen: „putat. 19. Junii Anno 1542“ scheinen zu melden, daß beide Briefe am 19. Juni, also kurze Zeit nach ihrem Eingelangen von der zustehenden Behörde „berathen“ worden sind.

Nun folgt der Wortlaut der beiden Briefe:

I.

Denn Edlen, Gestrengenn, Erbaren vnnd weisen Herren Burgermeistern vnd Stadt zu Basel, vnsern gunstigenn Herren.

Gottes gnad durch seinen eingebornen Son Jhesum Christum vnsern Heiland zuuor, Edle, Ernueste, Erbare, weise günstige Hern, Vns hatt der Gestreng vnnd Vhest Christoff von Mochow, eine klegliche schrift gezeigt, die ihm die tugentsame Fraw des Doctoris Andreä Carlstadts gelassene witfraw seines brudern seligen tochter zugeschickt, darjnn die betrubte frauw ihm als ihrem nehist vorwanten vettern ihr elend zu wissen thut, Nach dem ehr aber dabey gebetten, das wir an Ewer Ernueste vnd weißheit schreiben wolden, haben wir ihm solche nicht wollen abschlagen Denn wiewol wir nit zweifeln ihr als ein verstendige lobliche Oberkeit werdet selb bedacht haben, was sich in diesem fall, gegen eins pfarrers gelaßne weib und kind zu thun geburt, denn ihr ietzund als vatter vnd furmunden zu achten seit, haben wir gleich-

[1]) Unter den etwa 50 Bezügern von „Lybgedingen“, die jeweilen in den Jahresrechnungen (Fronfastenrechnungen) der Jahre 1542 und 1543 genannt sind, kommt wohl vor „Her Marx Bertschin vnd sin frouwen: 5 ℔“ (Marcus Bersius, ein Mitarbeiter Öcolampads, war Pfarrer zu St. Leonhard in Basel), nicht aber Carlstadts Witwe; dagegen wird bei Boos: Thomas und Felix Platter, p. 328 als Arzt in Basel um 1559 genannt (neben Philippus Bechius, Isaak Keller, Joh. Bauhin, Henric Pantaleon u. a.: D. Adam von Bodenstein, genannt Carlistat. (Derselbe ist wohl der Sohn des Professors Andreas Carlstadt.) Der Familienname Carlstadt in Basel ist erloschen.

wol nit vnterlassen wollen, an Ewr Ernueste vnd weißheit zu schreiben, als die wir die tugentsame frawe vnnd ihr fruntschafft kennen, vnnd von wegen ihr tugent ein christlich billich und groß milleiden mit ihr haben, Bitten derwegenn gantz vleißig, Ewr Ernuest vnnd weißheit wollen sich der armen witfraw vnnd waisen annemen, ihnen hulf vnnd gutes erzeigen, Denn wir bericht worden, das sie kein aigen behausung, auch sunst nichts haben, dazu sey ehr viel schuldig blieben. Dweil sie denn frembd sind, vnnd keinen trost oder zuflucht sunst wissen, vnnd ehr dennoch ein kirchenn diener bei euch gewesen, so wollet christliche erbarmung an ihnen beweisen, Welches one Zweifel der ewig Godt, gnediglich belohnen wirdt, der witfrawen vnd waisen vnnd besonder der kirchen diener mit großem ernst der Oberkeit beuohlen hatt, Vnnd bitten Ewr Ernueste vnnd weißheit wolle vns widerumb gelegenheit der armen witfrawen vnd waisenn auch was ihren halben E. Ernueste vnd w. bedencken, zu wissen thun, Vnnd E. Ernueste vnd w zu dienen sind wir willig, Dat. witebergk montags nach pentecoste, Anno u [1]) xlij

Martinus Luther
Philippus Melanthon.

II.

Den Edlen Gestrengen Erbaren vnd weisen, Herrenn Burgermeistern vnd Rath zu Basel, meinenn gunstigen Herren.

Mein willig beflißne Diennsth alzeit zuuor, Edlen, Gestrengen, Erbaren vnnd weisen besonders gunstige Herrn, Vngeferlich für wenig tagen ist mir eine klegliche schrift von der nachgelassenen witfrawen Doctoris Andreä Carlstardts zukohmen, darinnen sie mihr, als ihrem nehisten ja einigem, blutßverwanten, ihre hohe noth, jamer vnnd elendt erbermiglich anzeigt, als nemlich, Das bemelter Doctor, ihr ehelicher man gestorben sey, vnnd ihr funf vnerzogene vnmundige kinder, vnd keine eigen behausung oder vorradt gelassen, dazu sey ehr auch v (=5?) fl. schuldig blieben. Vnnd was sonst derglichen ferner ihn ihrem schreiben wirt angezogen, welche ich

[1]) Siegel für MD.

alles zu widerholen kurtze halben vnterlasse, Mit welcher betrubnus aber ich solche zeitung von meines brudern tochter erfaren, hat ein jeder verstendiger wol zu ermessen Vnd furwar vnter allen meinen anstößenn, die ich die zeit meines lebens swer vnnd vielfeltig erlitten, ist mihr etwas betrubters kaum zuhanden kohmen, Dan wiewol ich mich eines sonderlichen vormugens bei gedachtem meinem schwager, dem gott genade, nihe vormutet, So hab ich mich doch der eußersten noth vnnd armut, so hoch, wie sie sich leider ereüget vnnd außweiset, viel weniger konnen vorsehenn

Vnnd da nhu das elende betrubt weib ihr gewisse zuflucht zu mihr billich haben solte, bin ich zu schwach vnnd vnuormugen, ihr der gestalt, wie ich gern wolte hulf oder furderung zuerzeigen, Damit ich mich aber dennoch vf ihr schreiben als ein vetter auch erzeige, vnd sie spuren kann, das ich mitleiden vnnd sorge fur sie trage, habe ich ihr mein bedencken zugeschrieben, vfs fleißigst bittend, E. g. wolle der armen vorlassenen, frawen sampt ihrer kinder elendt, (welche E. g. als vorsichtigen hern, die der ihrem vngezweiffelt gute acht haben, numehr one mein schreiben, wol kunt ist) gunstiglich zu gemuet fuhren, sie in ewr schutz und schirm nehmen vnnd als ein trewe oberkeit ihnen hulf vnnd gutes erzeigen, besonder dweil ihr herr ewr kirchen viel jar gedienet hatt, Vnnd bitt hieruf, e. g. wollen mich widerumb durch diesen botten von gelegenheit der armen witfrawen vnnd waisen, auch was Ehwr g. ihren halben bedencken besonder die schuld belangend, gunstiglich berichten, Diese Christliche wolthat an solcher armen witfrawen vnnd waisen ewers predigers, wirt ohne Zweifel, Gott reichlich belohnen, So bin ich auch e. g. nach meinem vermogen zu dienen willig.

Dat. witteberg, Dinchstags im pfinchsthen, Anno u [1]) xlij.

F. V. W. Christoff von Mochau.

Endlich — und damit schließt die Reihe der noch bekannten von Luther nach Basel gesandten Briefe — hat Luther einen dritten Brief an den Rat in Basel gerichtet, nämlich den von Hagenbach in den „Beiträgen zur vaterländischen Geschichte“, Basel. IX, 291 ff.

---

[1]) Siegel für MD.

zum erstenmal samt mehrern Beilagen veröffentlichten Brief vom 27. Oktober 1542 betreffend den Druck des Koran. (Original im Basler Staatsarchiv St. 75. B. 3; vide auch Corp. Ref. T. V, p. 10.) Der Rat in Basel hatte den Druck des Koran, den der Buchdrucker Oporinus auf Anraten Melanchthons und Luthers betrieb, verboten, die Exemplare weggenommen und den Drucker gefangen gesetzt, und der Drucker hatte sich an Calvin und an Luther gewendet und sowohl Calvins Rat als Luthers Fürsprache nachgesucht. (Corpus Reformatorum. Calvin. XI, p. 465, den 10. November 1542 an Calvin.) [1]) Luther riet nun dem Rat in Basel in ehrerbietiger Weise, den Druck des Koran zu gestatten, wenigstens zuzugeben, daß das Buch in Wittenberg herausgegeben werde, da man den Türken keinen größern Schaden thun könne, als wenn man ans Licht ziehe, was für ein schändliches Lügenbuch ihr Koran sei. (Luther selbst war schon im März 1542 mit dem Gedanken umgegangen, das Buch „Confutatio Alcorani Mahumetis“ zu übersetzen. (De W., L. Br. V, 452.) Die Baseler Gelehrten, welche der Rat um ihr Gutachten befragt, waren geteilter Ansicht über die Ratsamkeit des Drucks des Koran zugleich mit einer Widerlegung aus der Feder Biblianders und hatten ihre gesonderten, beiderseits gründlichen Gutachten abgegeben. Für die Erlaubnis des Druckes stimmten: Oswald Mykonius, Markus Bersius, Martin Borrhaus (Cellarius), Jakob Immeli. Auch die Zürcher und Straßburger Theologen empfahlen den Druck [2]). Gegen die Erlaubnis des Druckes sprachen sich aus: Wolfgang Wyßenburger, Sebastian

[1]) Die Basler Abgesandten an die Tagsatzung hatten schon A°. 1524 wegen Adam Petri, der früh Luthers Schriften gedruckt hatte, Schmähreden hören müssen; das mag die Vorsicht des Rates einigermaßen erklären.

[2]) Sehr energisch spricht sich Bullinger in seinem Briefe an Vadian (19. Dezember 1542 Corp. Ref. Calv. XI, p. 481) aus; nachdem er die Vorbereitungen zum Druck des Koran erzählt, nennt er diejenigen: Esel, welche dem Rat in Basel Mißtrauen einflößten. Er nennt dann unter den Freunden des Drucks auch den Pfarrer Gast, sagt, daß Luther an den Rat in Basel geschrieben habe, verspricht dem Vadian eine Kopie des Lutherbriefes, und fügt hinzu, daß er selbst deswegen nach Basel geschrieben habe. Letzterer Brief scheint zu fehlen.

Münster, Truckenbrot, Bonifacius Amerbach [1]). Der Brief Luthers war von durchschlagender Wirkung. Der Rat von Basel eröffnete in besonderer Zuschrift Luthern seine bisherigen Bedenken, teilte ihm aber gleichzeitig mit, daß er, Luthers Rat folgend, den Druck des Koran nun erlaube, doch mit der Bedingung, daß der Koran an fremdem Orte und ohne Namen des Baseler Druckers veröffentlicht, in Basel aber nicht verkauft werden dürfe (der Brief des Rates an Luther findet sich ebenfalls: Beiträge z. v. Gesch. IX), was denn auch geschehen ist. (Vgl. Streuber, Zur Baseler Buchdruckergeschichte, in den Beiträgen III, 81; Kirchhofer, Myconius, S. 361 ff. 351 ff. und Pestalozzi, Bullinger, S. 311.)

Auf das bezügliche Dekret des Rates von Basel hin wurde dann durch Oporinus (11. Januar 1543) der Koran veröffentlicht.

Doch ging es nicht ohne ein kleines verdrießliches Nachspiel ab, dessen Kenntnis wir in einem Briefe des Baseler Pfarrers Joh. Gast — (von Breisach), des Verfassers eines Tagebuchs und einer Schrift über die Wiedertäufer — an Bullinger verdanken, worin Gast mit gewohntem ätzendem Spotte schreibt (25. Januar 1543): „Der Alcoran ist freigegeben nach vielen Beratungen, aber doch ruht der Satan nicht. Marcus (Bersius) hat die Stelle vom verborgenen Schatz im Acker ziemlich geschickt in einer Predigt behandelt, wobei er des Alcoran Erwähnung that. Was geschieht? Durch den Bürgermeister aufgefordert, wurde er gezwungen, vor dem ganzen Rat Rechenschaft über jenen Ausspruch wegen des Alcoran zu geben. Das heiße, sagten sie, die Ratsbeschlüsse verachten, das Volk aufwiegeln, die Gelehrten der Universität erbittern, Haß unter die Amtsbrüder säen, man habe genug Streitigkeiten bisher gehabt. Siehe da das böse Gewissen! Du wirst sagen: Was sagte denn Markus darauf? ‚Man sol Got loben das der Alcoran sige an tag kommen zu vnsern letsten zitten darin man sich in was irsal die tircken sigen steckenn.‘ Das hatte die Folge, daß Marcus sie sich zu Feinden gemacht. Wir sind am andern

---

[1]) Diesen Gegnern des Drucks unterschiebt Oporin den Beweggrund der Feindschaft wegen des damals herrschenden Streites über die akademischen Grade.

Tage alle, soviele wir dem Dienst am Wort vorstehen, berufen worden. Es wurde ein Beschluß verlesen, daß keiner öffentlich auf der Kanzel des Alcoran Erwähnung thue, oder er werde es mit dem Rat zu thun bekommen. Wir gingen weg nicht ohne Verwunderung, wenn auch unsre falschen Brüder schnell fortgingen, wie etwa Urheber jenes Beschlusses. Das habe ich in Kürze dir mitteilen wollen. Sie mögen bersten und fletschen (?) (Rumpantur et ringant), ja bellen nach Art der Hunde. Den Alcoran hat Oporinus unverdorben und unverletzt. Lebe wohl, und grüße in meinem Namen den Theodorus (Bibliander?). 25. Januar. Von Herzen dein: Gastius." (Corp. Ref. Calvin XI, p. 500.) — Vom Jahr 1542 bis zum Todesjahr Luthers, 1546, sind keine brieflichen oder persönlichen Beziehungen Luthers zu Basel mehr nachweisbar. Jedenfalls aber hat die Kunde von Luthers Tod viele Herzen in Basel tief bewegt.

Eine weitere, indirekte Beziehung Luthers zu Basel, die auch wegen ihres Aufschlusses über die liturgischen Einrichtungen in Wittenberg interessiert, liegt indessen noch in dem Briefe des Sixt Diettrich an Bonifacius Amerbach in Basel: Baseler Staats-Archiv K. A. C. I. 3. No. 47). Auch diesen Brief glauben wir daher hier noch anreihen zu dürfen. Er trägt jetzt die Überschrift: „Sixt Dietrich Musicus Constant. ertheilt Nachricht von Luther und den Kirchengebräuchen zu Wittenberg, 1543", ist adressiert „Dem Erwürdigen vnd Hochgelerten Herrn Bonifacio Amerbach der Rechten Doctor vnd Ordinario zu Basel" . . . ., und lautet:

„Mein fraintlich gruß vnd ganz willig dienst zu vor, Mein allerliebster Herr Doctor daß ich euch so in langer zeytt nicht geschriben, bit ich mir nit zenn argen auffnemmen, dan ich, seyd ich bey euch bin gewesen mit vil geschäfften beladen bin gewest vnd noch, Hab die Musicam zu Costentz wol iij mal gelesen. Hab auch seyd her vil kranckhayt erlitten Namlich mit dem Podagra vnd der Hauptsucht. Item im 40 Jar bin ich gen Wittenburg gezogen da mich dan vill iar belangt hatt zu sechen gelertte leütt, ist mir auch gelungen dan ich warlich gantz humaniter empfangen

vnd erlich tractiert bey den höchsten doctoren, die mich all vil vnd offt geladen vnd zu gast gehalten, Mich auch erbetten daß ich Musicam auch doselbst publice gelesen hab, vnd, wie sy sagen, nit on frucht der schuler vnd zuhörenden. Siend mir häfftig angehangen vnd gebetten daß ich gar bey inmen belyb. Wollten mir ein Jar geben von der Lectur der Music 100 guldin, Außgenommen waß ich extra ordinarie gewun, welchs warlich vil mer wurde sein ꝛc. Wo mein fraw so gern gezogen wer, alß ich glaub ich fürwar, ich wer hin ein gezogen dan ich an kainem ort auff erdtrich lieber wolt sein Also gelert frum vnd fraintlich herrn siend doselbst.

„D. M. Luther hat sonderlich große liebin zu der Music mit dem ich vil vnd oft gesungen. Ich geschweyg der Ceremonien die noch sein vnd erlich gehaltten zum gotzdienst, Alle festa singt man ein herlich Ampt in figuris Introit kyrie Et in terra Pacem, Alleluia Sanctus Agnus vnd Communio wie von altter her also daß lützel geändert ist. Ich darff nit vil schreyben, Ich wolt daß irß selbs solten sechen, Niemandt last man zu dem Hochwürdigen Sacrament deß Leybß vnd pluts Christi Jesu gan, er hab dann vor hin dem Priester gebeychttet. Summa ich wolt daß eß in allen landen also zugieng solt es villeycht baß stan in der Welt, der almechtig got wöll vnß sein gnad geben daß wir doch einhällig wurden Amen.

„Ich laß euch auch wissen daß mich meine lieben herren von Costentz gantz lieb vnd werd hand, thundt mir waß mir lieb ist, hand mir ein fein Hauß gepawen, vnd mir daß selb gäntzlich auch meiner frawen vnd kind geschenckt vnd überlüffert ꝛc. So ich Musicam liß haltten sy mich erlich vnd wol, hab von gotteß gnaden ein gutten Gunst bey dem gantzen Ratt vnd Predicanten, Vorab hand mich ser lieb meine lieben herren Burgermeister Thomas Blaurer vnd Junckher Conrat Zwick auch M. Ambrosi Blaurer got sey gelobt vnd danckt im himmel. Amen.

„Mein allerliebster Her vnd bruder ich hab mich gantz vmgewendt vnd verkert ich trincke nicht mer so fast, spil nichs, gang nicht müßig, sonder pfleg meiner Music für vnd für darzu mich dan Got berufft hatt, Componier fast, hab newlich hundert vnd

zwelff Hymnos gemacht die gehörendt gen Wittenburg hab sy schon überschickt Würdt mir wol bezalt, Ich achtte sy werden getruckt, so wil ich euch auch ain Exemplar schicken. Wollte gott ich solltte ain tag oder zwen bey euch sein, daß ich mich gnug mit euch ersprachet Mein Her eß ist mein sonderlich bitt an euch ir wöllent euch von meinet wegen beuolchen lassen sein Joannem Pherum so auch in dem Stipendio Divi Erasmi ist wie wol er mir lengst vor eim Jar geschriben hat, ir seyendt sein Ipsissimus Mecenas welchs mich freüt. Darmit seyt got dem Herrn alzeyt beuolchen Amen. Geben am 29. May 1543.

Eüer gantz aigner
Sixt Diettrich."

Daß Sixt Dietrich auch noch durch Simon Grynäus in Beziehung mit Basel stand, ersehen wir aus einem kleinen Briefe des Simon Grynäus in Basel an Sixt Dietrich d. d. Calend. Octob. 1534, worin Grynäus dem Sixt Dietrich dankt, daß letzterer ihm eine eigene musikalische Komposition übersandt hatte. Grynäus sagt in diesem Briefe: „Virilis est et erectus omnis cantus tuus, quo cum hominum genere mihi semper plurimum conveniebat.“ (Streuber, Simonis Grynäi clarissimi . . . epistolä . . Basel. Neukirch. 1847.)

Nachdem Basel am 11. November 1883 in erhebender Weise das Lutherjubiläum gefeiert, möge diese Darstellung der Beziehungen Luthers zu Basel freundlich aufgenommen werden zugleich als Frucht und Same einer unauslöschlichen Liebe zur Reformation.

K. A. C. I. 3.

(Siehe zu S. 742 Anmerkung.)

Diese mit „Confessio fidei“ überschriebene Schrift ist eine durch die Unionsversuche veranlaßte Darlegung und Verteidigung der reformierten Lehre gegen den Vorwurf der Verflüchtigung; sie lautet:

„Wir werden bericht, daß dem hochgelerten Doctor Martin Luther vnser in der Eydtgnoßschafft kilchen, Confession zu Basel gestelt, von

den getruwen (Doctoren) Wolffgang Capito vnd Herr Martin Butzer, fürgetragen, wolgfallen, heig er doch mit den Synen nüt desterminder ettlich artickel gstelt mit denen eigendtlicher zuerkunden, ob vns in der sach ernst, vnd ob wir vns soliche artickel ouch möchtind gfallen lassen, Hierüber ist nu diser bscheyd, daß es vns nit weenig erfröuwt hatt, daß imm Doctor Luther mit den sinen vnser Confession hatt gfallen lassen, dann wir in hoffnung vfgericht worden, die schwäre ergernus des langwyrigen spans (i. e.) Stos werde mogen hingenommen werden, Sind ouch hierumb dester williger gsyn all vnsren verstand nach der lenge vnd eigentlich in gschrifft zu verfassen, damit nüt vnsert halb irrte, die argwon hingnommen wärdind, vnd D. Luther mit den sinen verstande, daß wir die Confession zu Basel gstellt, vß rechtem Verstand vnd mit truwen gethan, Hiemit ouch ein endtlich anthwurt fürtragner artickel halben, wie die vns gfallen habe:

Ein Gemeine Bekantnus.

Wir glöubend ouch veriehend [1]) vnd bekennend, das das mönschlich gschlächt allein durch die erbärmd durch Christum im glouben fromm vnd grächt gmacht wörde, vnd daß der allmächtig gott söllich heyll vnd säelikeit, die vns Christus an [2]) alle vnsere wärck vnd verdienst vberkomen vnd gschenckt hat, vnd vns durch die vßer predig des Euangelii, vnd durch die heilige Zeichen oder Sacrament verkünde vnd für ougen stelle.

War Inn der Spaan sye:

Nun sind wir aber im argwon sam [3]) wie wir der verkündung des vßren worts vnd Sacramenten, nüt zugebend, oder wöllind ynen das nämen, das ynen der Herr geben hette, damit wir ye den gantzen dienst der kilchen vmbkörend, vnd zu nute machend, So doch daß für vnd für vnser flyß vnd arbeit ist, das man darinnen wäder zu vyl noch zu lützel thüge, Dann wir hand vß der heiligen gschrifft erlerndt, ouch vß dem Christenlichen leerer Augustino, daß es ein arbeitseelige [4]) gfengknus vnd knächtschafft der seelen sye, so einer die zeichen für die ding hielte, die verzeichnet werden, Dargegen dieses ouch ein irrsal sye, so man vermeinte, daß gott sine Sacrament vergäbens vfgesetzt hette, vnd die der kilchen nit söltend nutz sin, Daby hand wir ouch das erleernet, daß die vßren ding von wägen der inneren gaaben nit söllend als vnnötig vnd vnnütz veracht werden, dann wir wüßend daß obglych der houptman Cornelius von Gott innwendig vnderwißen vnd erlucht war, nutdestminder von dem

1) = bejahen.
2) hier und später = ohne
3) = als ob (vgl. gleichsam).
4) im Dialect: ärbetselig = mühselig.

Apostel Petro müßt bericht vnd getoufft werden. Darmit wir nun weder zur rechten noch zur linken zu vyl abschliegind [1]), sunder in der kunigklichen rechten Landtstraßen vnd dan häryn trätind, das ist: daß wir dem ußren wort vnd Sacramenten das nit nämind, das ynen die gschrifft zugibt, dargegen ouch das yhen [2]), das des einigen schöpffers ist nit der creatur zugebind, vnd die mönschen zu vyl vf die gschöpffe wysend vnd hostind, sunder daß die ordnung gottes in irem wärdt bestunde vnd wir durch die vßren ding von gott vffgesetzt, die mönschen in den schöpffer furtind, vnd gott dem herren allein alle Ere gäben würde, habend wir von disem handel bißhär glört und lörend noch vf den hutigen taag also, wie wir dann yetzundan bekenndt vnd wyter also lutrend.

Von dem Zudienen des Wort Gottes:

Wie wol der Herr mit vßgetrückten, heitteren worten also redt: Es würt zu mir niemands kommen, min Vatter ziehe yn dann, so hat er doch gewollen, das Euangelium des Rychs allen Völckeren verkundt vnd geprediget würde, daß man ouch dem dienst vnd predigampt mit höchster trüw sorg vnd flyß mit ernst vnd wachen oblege, daß die Bischöf vnd Wächter großen flyß sölichs zu volstrecken ankertind, yetzt fründtlich, yetzt ruch, vnd wie das syn möchte vnd fug hette, daß sy dem Herren Jesu Christo vyl mönschen vß der wält gewinnen möchtind, darumb ouch der Herr als er yetz mit sinem lyb gan Himmel faaren wolt, zu sinen Jüngeren sprach: Gand hin vnd predigend das Euangelium allen creaturen vf wöliche meynung ouch Paulus redt: der, der harab gestigen ist derselbig ist ouch hinuf gefaaren vber alle himmel, daß ers alles erfülte, vnd eben derselbig hat geben ettlich zu apostlen, ettlich zu propheten, ettlich aber daß sy Euangelisten wären vnd hirrten vnd leerer, damit der buw der heiligen vfgerichtet, das wärck volfürt vnd der buw Christi vfgang, so lang biß wir alle in einikeit des gloubens vnd erkantnus des sun gottes kämend vnd zu einem vollommen man erwuchsind. Söliche sine diener brucht gott, syn kilchen zu erbuwen vnd vfzerichten, wie er die spyß brucht den mönschen ze spysen, wie er den ackerman vnd seyer brucht, den Samen ze seyen, vnd wie er die artznet brucht, die lychnam ze heylen. Dann wo Gott nit krafft gibt, daß die Spys innwendig in die fur [3]) vnd naarung des mönschlichen cörpels verkört vnd den Saamen erwöckt vnd läbendig macht, ouch die artzny krefftig wärde vnd würcke, so ist das vßer alles vergäbens vnd vmsunst. Also ist es hie ouch wo gott das waachsen imm hertzen des Zuloosers nit gipt, so ist die vßer löre an statt der wäßrung vnd pflantzung aber alles vnfruchtbar vnd

[1]) = abschlagen, (abweichen?)
[2]) = dasjenige?
[3]) = Fütterung, Nahrung, im Dialect: fuer.

vnnutz, dann das wort gottes, das durch den glouben ins hertz, in ein gut erdtrich gefaßt vnd empfangen vnd durch den inneren buwman, den h. geyst, krafft empfaacht, das bringt wunderbaare große frucht vnd nutzbarkeyt.

Yedoch hatt es da neben gott also gfallen: Die mönschlichen hendel also furen vnd zu maßigen, daß wie wol er allein alle ding durch sin krafft vnd würckung in allen schafft vnd würckt vnd volfürt er nüt destminder sine diener ouch als mitarbeiter bruchen wil, dann das ist gnug klaar vnd hell, daß Paulus saagt: Wir sind mitarbeyter gottes, er setzt aber glych daruf: ir sind ein werch vnd buw gottes. Zwar daß wir darumb löretind alle krafft, würckung vnd tucht [1]), ouch alle vollkommenheit des wärcks, dem einigen gott zu schryben, den dieneren aber allein „das zudienen". Darumb wir waarlich vnd recht mit Paulo saagend: was ist dann Paulus, was ist Appollo, nüt dann diener, durch die ir gloubt hand, vnd souyl der Herr einem yetlichen geben hat; Ich hab gepflantzet, Appollo hat gewässeret, Gott aber hats machen wachsen. Deßhalb der nüt ist, der da pflantzet, ouch der nüt ist, der da wäßret, sunder der das dyhen [2]) vnd waachsen gibt, i. e. namlich Gott. So mögend wir nun in solichem verstand (wie Paulus redt) fast wol dulden, nämend ouch gern dise zügnissen der gschrifft an, so Paulus also redt: Ich hab vch durchs Euangelion in Christo gebooren, Item: ir sind vnser brief, durch vnsren dienst zubereit vnd nit mit dinten geschryben, sunder durch vnd mit dem geists des läbendigen gottes; Item: denen ir die sünd ablassend, vnd verzyhend denen sind sy abgelassen vnd verzygen; Item, so der h. Paulus spricht: Der Gloub ist vß dem ghörd, das ghörd aber durch das wort gottes; Item, so der Herr spricht: Ich schick dich zun heyden, daß du ire ougen vfthügest; Item von Joanne dem töuffer redt die gschrifft: er wirt die hertzen der vättern in die sün beköeren vnd wirt dem Herren ein volkomen volck zubereiten, dann die ding alle, so sy gescháehen, das ist, so die mönschen widergeboren den geist empfahend, die sünd verzügen werdend, so der gloub verlyhen wirt, ouch so die ougen vfgethan vnd die hertzen beköret werdendt, würckt das alles (wie Paulus spricht), der einig geist gottes, der syn gnaad in die hertzen lüchtet vnd sy zücht, ettwa zu zyten mit dem wärckzüg vnd mittel des vßren dienstes, zu zyten aber an alles mittel vnd dienst, wohin, wieuyl vnd wenn er will. —

Darumb sol nieman in den mönschen rum suchen, sunder in dem allein der das dyhen vnd das gwächs gibt; darneben aber sol nieman die mönschen verachten, die von dem Herren gesendt werden, von denen er selbs also redt: Wer vch hört, der hört mich, wer vch verachtet vnd verschüpffet, der verachtet vnd verschüpffet mich. —

---

[1]) = Tauglichkeit, Tüchtigkeit, Tugend.
[2]) = Gedeihen (vgl. provinzialism. dihe = langsam und leise gehen).

Dis ist vnser meynung von dem Zudienen „des worts“, als wir verhoffen glichförmig vnd einmütig mit der h. gschrifft vnd allen leererern der allgemeinen kilchen Christi, die wir oüch in D. M. Luth. vnd der sinen geschrifft findent. — yetz wöllend wir vnsere meynung von den h. Sacramenten ouch erlüteren. —

Von den h. Sacramenten.

So sind nun die h. Sacrament sichtbare bildner gwüße kuntschafften vnd h. gedenckzeichen Göttlicher gnaden vnd verheyßungen gegen vns, die vns vnder irrdischen sichtbaaren zeichen die himmelschen gaaben wider äfrend [1]) vnd für oügen stellend vnd vnser gmüt von den irrdischen dingen abziehend vnd vf die himmelschen ding wysend vnd obersich hebendt, Darzu sind ouch Christenlichen einikeit vnd gmeinschafft losungen vnd waarzeichen. — Deshalb ist ein Sakrament nit das blooß zeichen allein, sunder ein yedes Sacrament hat ein irrdisch sichtbar zeichen vnd ein himmelisch wäsenlich ding, das verzeychnet vnd angebildet, vnd die beyde wie wol sy nun ein einig Sacrament machend, so ist doch das ein anderes das der lyb von vßen annimpt vnd empfacht, ein anders aber das das glöübig gemüt durch den geist gottes bericht empfaacht, i. e. wyn vnd brot im Nachtmaal, item im Touff aber das wasser. —

Dann die h. Zeichen und wäsenlichen himmelischen ding die verzeichnet werden, sind nit anders vereinbaret vnd by einandern, dann nach art der Sacramenten, (Etliche nämends [2]) Sacramentliche vereinbarung) das ist souyl geredt: das zeichen vnd das verzeichnet ding werdend nit dermaßen mit einandren vereiniget, daß eins das ander natürlich werde, oder daß eins im andren stecke vnd verschlossen sye, dan ein yeders sin wäsen vnd eigendtschafft behalt. —

Hierumb sind die zeychen wäsenlich nit das, das sy bedütend, gebend ouch nit das sy anbildent, sunder sy verkündend, zeigendt sichtbaarlich an vnd stellend den vßerlichen sinnen fur die ding, die der Herr selbs innerlich durch sin gnaad dem glöübigen gmüt schendt vnd vbergipt. —

Dann wie das vßer wort i. e. predig den glouben nit mit bringt, ouch der den glouben Christi prediget den glouben nit selbs gibt, also bringt ouch das sichtbar zeichen des Sacraments die gnaad nit mit im, so gibt ouch der diener der die sichtbaaren zeichen darreicht, nit die himmelischen vnd vnsichtbaare ding, die im Sacrament verzeichnet wärden, dann der allein ist der, der die hertzen zücht vnd den glouben gibt, der verlycht ouch gnaad vnd gibt sich den sinen; die diener reichend das

---

[1]) = wiederholen; von aber, after.
[2]) = nennen es.

vßer wort vnd zeichen dar, wöliches ouch ein ynsatzung vnd würckung gottes ist. —

Wie nun dem zudienen gottes wort nüt genomen wirt, ouch kein abbruch bschicht, so man spricht, die vßre predig des worts nutze nüt, vnd helffe nüt, wo got das zunämen vnd waachsen im hertzen nit gebe, dann Paulus spricht: der da pflantzet, der ist nüt, vnd der da wässret, ist nüt, sunder Gott der das dyhen vnd wachsen gibt; also bricht ouch der den Sacramenten nützit ab, er läret sy ouch nit vß, der da spricht, die sichtbaren zeichen reinigend nit, sunder Gott selbs, das ist souyl geredt, der verachtet vnd endtuneeret die h. Sacrament nit, der alle krafft vnd heilmachende wurckung dem schöpffer zugibt, dann Petrus hat ye gesprochen der touff mache vns heyl, aber nit das lyplich abwäschen, der maaßen [1]) vnd wüste der sünden, sunder ein gutte kundtschafft einer gutten gewüßne in gott. —

Dann wie wir in anderen Creaturen, als Sonnen vnd Mon, fuir, edelgstein vnd kruter vnd der glychen dingen, durch die gott gegen vns als durch Instrument wurcht, kein troost setzen noch sy als die vrsprünlichen rechten vrsachen der gutthaaten, die durch sy vns widersaarend halten söllend, also söllend wir auch in die Sacramente vnser vertrüwen keins wegs setzen, ob glych h. ding sind, von gott yngesetzt, vnd deren sich got gegen vns gebrucht. —

Es sol ouch ynen die Eer gottes nit zugeben wärden, sunder es sol durch sy vnser gloub sich vfrichten, vom irrdischen zum himmelischen, zu gott dem schöpffer vnd vrhab aller dingen, ouch der Sacramenten dannahar vermeinend daß Augustinus christenlich geredt habe, da er spricht: das sy die allererbärmlicheste vnserer seelen, wann man die zeichen für das haltet, das sy bezeichnend i. e. betuten, vnd die ougen vnsers gemütz nit vber die lyplichen creaturen erheebend, daß man das eewig liecht sehen vnd erlangen möchte. —

Dignitas.

Diewyl aber ouch die Sacrament des Herren ynsatzung vnd wurckung sind, so werdend sy die glöübigen nit als vnnötig ytele mönschen gedicht vnd als von mönschen henden gereicht, sunder als himmelische gaaben von der hand des Herren nämen vnd empfaahen, dann von dem vßren wort, das Paulus geprediget hatt spricht er: da ir von vns die predig durch die ir gott erlöerneten, empfiengend vnd namend irs von vns nit an als eins mönschen wort, sunder wie es dann waarlich ist, das wort gottes, der ouch in vch glöübigen krefftiklichen würckt, gliche gstalt vnd form hat es ouch mit dem zudienen der Sacramenten. —

Darumb wie wir vormaals gern angnomen vnd allwäg wol lyden

[1]) = Flecken; vgl. bei Zwingli: „unvermasgete conscienz"; Dialect: moose.

haben mögen die sprüch vnd arten, so man spricht; die diener belöerend die lüt, verzychend ynen ire sund, sy thügend ynen die hertzen vf vnd was der glychen ist, Also mögend wir wol dulden in rechtem verstand, daß man rede, der diener widergebäre vnd wäsche die sünd ab mit dem touff vnd vbergäbe ouch im Nachtmaal den lyb vnd das blut Christi, dann Ananias spricht zu Paulo: Stand vf vnd laaß dich touffen vnd wäsch dine sünd, item vom Nachtmaal staat: der Herr hatt broot gnommen, das dargebotten vnd gesprochen: Nämend, essend, das ist min lyb rc. — Sömliche reden habend sich ouch die alten gepruchat: die schäncke [1]) gottes vnd sin güte dester herrlicher zu erclären, vnd sintemaal dann des wortes vnd der Sacramenten zudienung ein ynsatz vnd wurckung gottes ist vnd nit der mönschen, so wöllend wir vns hie endtschlahen des widertöüffischen vnd donatistischen irrtümbs, wöliche die Sacrament von der würde oder vnwürde der dieneren ermäßen. —

Das aber die himmelischen güter durch irrdische zeichen furgetraagen wärdend, bschicht vß bsunderer güte gottes, der vnser schwachheit also hat wöllen helffen, dann vnser schwacher verstand vernimpt ein yedes ding vil baß, wenn man vns durch lypliche anbildung fürstellt, deshalb der Herr sine verheißungen vnd himmelschliche [2]) gaaben vns durch sichtbare zeichen (als in einer taaflen) wöllen fürschryben, das ist, er hat in lyplichen zeichen vns das zthun gäben, das allein mit dem gmüt verstanden vnd erröicht würde. — Dannenhaar schließend wir, daß denen die h. Sacrament syendt verordnet, die in der christenlichen kilchen sind, die vßert dero vnd gottlooß sind, verspottend vnsre Sacrament, dann sy ermäßend sy allein von der vßren gstallt; aber die da glöübig, die säehend wyter in die Sacrament vnd verstaand ir ynsatzung vnd würckung; wöliche nun die Sacrament mit glouben empfaahend, die empfaahend sy mit frucht, aber an den glouben empfaahend sys mit schaaden, nit daß die gutten gaaben gottes an ynen selbs schaadind, sunder daß man sich iro nit mit glouben vnrecht gebrucht, des der schaad vnser schuld ist zugemessen vnd vfgeleyt. —

Wyter sind die Sacrament ouch Losungen vnd waarzeichen des volck gottes, durch die man in die kilchen vnd volch gottes gesamlet vnd vfgenomen, ouch yngschriben wirt vnd mit denen vnseren glouben bezügend, dann also hat es gott wolgefallen, im ein volck zesamlen vnd mit bestimpten zeichen verzeichnen, damit sich ouch irer pflicht zeermanen. —

Es sind aber zwey Sacrament in der kilchen Christi:

Namlich der touf der da genempt wirdt: ein baad der wider geburdt, vnd das Nachtmaal Christi, welches genempt wirt: der lyb vnd das blut

---

[1]) = das Geschenk, die Schenkung.
[2]) verschrieben statt: himmelische.

Christi, oder die gmeinschaft des lybs vnd bluts Christi, von deren yetlichen wir yetzund saagen vnd vnseren verstand offnen wöllend, dann bisshaar hand wir nun in gemein von Sacramenten geredt nach art der geschrifft vnd aller recht verstendigen, die vor nachhar darvon gschriben habend gehandlet, die habend es gentzlich darfür, daß hierinn werde D. Luthern vnd den sinen anzyt manglen sölichs zu exequieren. —

Von dem h. Touff:

Der Touff ist ein Sacrament, in dem der Herr mit einem sichtbaaren Zeichen sin gnaad bezüget vnd fürstelt, namlich, daß er vns widergebäre, von sünden reinige, zu sinem volck vfnäme, wöliches volck nun fürhin Christo läben vnd dem alten Adam absterben söllind vnd daß aller güteren Christi teilhafftig sye, dann wir wärdend alle in sünden empfangen vnd gebooren, deßhalb es vns von Nöten ist, daß wir anderwärt geborn, vnd von sünden gereiniget wärdind, das aber gschicht durch die barmhertzikeit gottes, die er vns vß fryer gnaad vnsert halb vnuerdient schendt, durch wöliche gnaad vns gott in sinen pündt vfnimpt vnd vns mit dem geist Christi sines suns begaabet, damit wir in sinen tod mit imm vergraben vnd zu einem nuwen läben vferstandind, von disem allem findt man meer vnd wytlöüffiger in der löre der h. apostlen (zum Tito 3, zum Röm. 6, Gala 3, Ephes. 5). —

Söliche himmelische gaaben wärden aber vns waarlich zu reden von niemand gäben vnd gschendht, dann von der göttlichen güte. —

Das Sacrament aber verkündt vns sölichs vnd treitz [1]) vnseren vßeren sinen vnd befindtlichkeiten für, treyt [2]) vnd mandt vns damit zu höhren, daß also alle Eer gottes allein sye, vnd aber daneben die h. ynsatzung des zeychens nit verachtet vnd vßglört [3]) wärde. —

Dann wol vnd recht spricht Petrus, der Touf mache vns seelig, setzt aber glych darzu: nit die vßere abwäschung die am fleisch i. e. am lyb gschicht. —

Vnd Joannes der töüffer spricht: Ich touff vch mit wasser, der aber mir nachkompt (Christus), der würt vch mit dem h. geist vnd fhuir touffen, Darumb habend ouch gsäehen die vätter, die zu Nicea im Concilio gwäsen versamlet sind, so sy saagen der Touff Christi sol nit mit lyplichen, befindtlichen ougen, sunder mit den ougen des gmüts betrachtet wärden. —

Der touff ist ouch ein losung vnd waarzeichen des volck gottes, dann er dient vnserer bekantnüs, dann mit dem touff bekennend vnd veriehen wir in der kilchen, was gloubens wir mitsampt vnserer kinden vnd allem

[1]) = trägt es.
[2]) = droht? (vgl. dräuen).
[3]) ausgeleert, ausgeschüttet, entleert.

gsünd [1]) syen, namlich des Christenlichen gloubens, glyder eins lybs, des houpt Christus ist dem wir ergäben sindt, vnd in die Zaal siner knächten (von imm) vfgnomen, als die, die durch sin anfüren vnd vnder sinem zeichen durch alles läben wider die wält, ouch fleisch vnd den tuifel stryten söllend. —

Von dem h. Nachtmaal Christi:

Das Nachtmaal Christi ist ein Sacrament, ein h. ynsatzung des Herren, mit wölichem er vns ernuwret vnd bezüget sine gutthät vnd das mit einem sichtbaaren zeichen, dann mit dem broot vnd wyn bezüget er vnd verkündt (vns) was er vns schencke vnd gäbe, namlich: sich selbs zu einer Spys des läbens, denn er allein spyßt vnd nöret vns mit sinem fleisch vnd blut zu einem eewigen, yemer wärenden läben. Deßhalb ist das houptstück vnd zweck in disem Sacrament, die gaab gottes, namlich der lyb vnd das blut Christi. Der lyb, ja der für vns in tod geben ist, vnd das blut, das zu abwäschung vnser sünder am Crutz vergoßen ist, dann der lyb vnd das blut Christi sind vns also zu einer spyß loblichen der seelen zubereit, so der sun gottes im fleisch für vns stirbt, daß er vns läbendig mache, so er sin blut vergüßt, daß er vns von sünden wäsche vnd reinige, so er sinen lyb vom tod vferwöckt, daß ouch vnsere lychnam hoffnung vnd krafft widerumb vf zestan empfaahend. Also gibt der Herr sich selbs ze essen vnd ze nießen nit ettwas falschen mönschlichen gedichts vnd ytel läri bildtnus für sich, dann nut ist im himmel noch vf erden, das vnsre seelen spysen vnd settigen möge, dann derselb allein, Also wirt der lyb Christi von vns im Nachtmaal waarlich gessen vnd sin blut wirt waarlich trunken, doch nit so grob, row, fleischlich, wie es die Bäpstler bißhar glöert vnd fürgeben hand, sonder durch die anschouwung des gloubens, namlich, das man yn esse Substantzlich, das ist lyplich vnd flöuschlich, Also das das brot in das recht natürlich fleisch verwandelt, oder der lyb in brot verschloßen werde, sunder geistlich, das ist geistlicher wyß vnd mit dem glöubigen gemüt, dann mit dem rechten waaren glouben begryffen vnd empfaahen wir die verheißungen gottes vnd die himmelischen gaaben, vnd durch den glouben würt der Herr gessen, daß er yetz in den sinen läbe, und die sinen in im. Sölliche hohen vnd heiligen gaaben gottes, die von keinem andren, dann von im allein gegeben vnd vßgeteilt werden mögend, die werden vß der ynsatzung vnd ordnüng Christi durch sichtbare zeichen, brot vnd wyn angebildet vnd den vßren sinnen fürgestellet, nit daß wir im brot vnd wyn stan blyben, sunder daß vnser schwacheit ettwas behilffs habe vnd daß vnsre hertzen obersich zum Herren erhept werdind, vnd daß wir verstandind, daß ettwas größers hie gehandlet wärde, namlich nit nun (siehe Anmerkung S. 771) wie man

[1]) = Gesinde, Hausgenossen.

allein brot esse vnd wyn trincke, sunder wie man den herren selbs mit sinen gaaben im glöubigen gemüt empfache. —

So nun die maalsgenossen oder gest, die im glouben mit dem Herren das Nachtmaal nießend vnd essen wöllend das brot säehend, so richtend sy ire hertzen vnd gemüt in den lyb Christi, ouch so sy das tranck des wyns saehend, richtend sy ouch ire hertzen vnd gmüt vf das blut Christi. So sy ouch seehend das brot gebrochen vnd den wyn yngeschenckt wirdt, so betraachtend vnd bedenckend sy, daß das der lyb Christi, am Crutz für sy gstorben, vnd das blut des Herren am Crutz für sy vergossen sye. —

Wie ouch die lychnam mit dem broot gspyßt vnd gsterckt vnd die hertzen mit dem wyn erlaabt vnd erfroüwet werdend, Also gloubend ouch die gloubigen, daß sy mit dem lyb Christi, der in todt für sy geben ist, zu eewigem läben gespyßt werdind, sy empfinden ouch da iro conscientzen mit dem blut am Crutz vergossen erlabet vnd erfrischet wärdend, ouch so empfindend sy in ynen die läbendmachende vnd sterckende krafft Christi, vnd das heyßt das Nachtmaal Christi geistlich begangen und empfangen, vnd so dem also bschicht von den glyderen der kilchen, so mag man nit saagen: daß sy läre ytele oder blooße zeichen habend. Vß solichem erwaachset, entspringt vnd endtstaat hie ein froolockung vnd ein große danckſagung, so für hohe vnd große gaaben vnd gutthaat, es endtstaat vnd entspringt ouch ein Lob, ouch ein vßkündung vnd bekandtnus, die wärck des Herren, die er einmaal gethaan vnd bewyßen hat, vnd die wärdent da wider geäfret vnd wider in gedächtnus bracht vnd alle von nuwem wider bedacht vnd betrachtet. —

Fürnämlich aber wird da wider geäfret die gedächtnus des tods des Herren, wölichs lyden wie wol es schon vergangen vnd nun [1]) ein maal gescheehen ist, so ist doch dasselbig dem glouben frisch läbendig gegenwartigt. —

Dann vnser gedächtnus, die wir im Nachtmaal vom tods des Herren habend, ist gaar vyl ein thuirer, heiliger vnd hoher ding, dann das: so ettwann sunst gutt gsellen der ynen den wyn gschenckt vnd verordnet hatt gedenckend, dann der selbig ist abwäßend vnd würdt nüt by sinen gsellen. Aber in dem h. Abendtmaal der glöubigen ist der Herr Christus zugegen vnd wirdt krefftenklich durch sinen geist in iren hertzen, dann er verheißen hatt, wo zween oder dry in synem nammen versammlet, wölle er mitten vnder ynen syn, das leystet er allermeist zu der Zyt des Nachtmaals. —

Vß dem nun gaar häll verstanden maag wärden, daß wir den Herren Jhesum Christum den gespons der kilchen nie vß vnserm Nachtmaal vßgeschlossen habend, wir hand ouch nie vermeint, daß der lyb vnd das blut Christi im Nachtmaal nit zur spyß der seelen vnd zum

[1]) nun, hier und früher = nur.

eewigen Läben gessen vnd gnossen wärde, vnd das habend wir verneindt vnd verneinens ouch noch vf den huittigen taag, das der Lyb Christi lyplich oder fleischlich oder natürlicher wyß allenthalben gegenwurtig sye, dann wir mit der gschrifft vnd dem h. Augustino bekennen vnd veriechend daß der lyb Christi geen Himmel genomen vnd an einem ordt im himmel sye. —

Wir verneinend ouch das, das brot in den lyb Christi verwandlet wärde, das ist daß das broot der natürlich wäsentlich lyb Christi sye, aber übernaturlicher vnd wunderlicher gstalt. —

Wir verneinend ouch daß der lyb Christi ins broot yngeschlossen oder mit broot vnd wyn in einicherley gstalt vereinbaaret wärde, vßgenommen Sacramentlicher wyß, von dem wir vns oben gnugsam erlutert hand. —

Deßhalb wir ouch das wort des Herren, namlich: „das ist min lyb“ mit dem Tertuliano, Ambrosio, vnd Augustino vßgeleyt habendt, i. e. das bedutet minen lyb, oder: das ist ein bildtnuß mines lybs, nit der gstallt, daß wir mit sölcher vßlegung saagen wöltend; das ist die figur oder bildtnuß des lybs Christi gessen wurde, vnd dasselbig essen heilsam vnd fruchtbaar sin solte, sunder daß vnsre meinung ist, daß wir damit die mittele straaß wöllend träffend, daß wir den zeychen zugebend was ir ist vnd den wässenlichen dingen im Sacrament was ynen geburt. —

Dann wir ye nit gestaand, daß brot vnd wyn zu sölichen hohen eeren erhept ist vnd syent, daß sy das naturlich fleisch vnd blut des sun gottes worden syend: Dahin das wort „ist“ möchte hingezogen wärden. —

Wir erkennen aber vnd veriechend, daß Christus im Nachtmaal sich selbs sinen h. vnd glöubigen waarlich baar gibt, vnd dasselbig sin baargeben bilden er an vnd bezügets mit einem sichtbaaren zeichen, brots vnd wyns, vnd das thut er von vnser blödikeit wägen, die er von den lyplichen vnd irrdischen dingen will vf die irdischen himmelischen ding ziehen vnd erheeben. —

Vnd also schrybend wir alle krafft vnd wurckung der Sacramenten allein gott dem herren zu, die verkündung aber allein vnd das zudienen dem diener. —

Wa wir darinnen gesündet vnd geirret habend, so habend Paulus vnd Petrus ouch geirret, dann Paulus spricht: „Der ist nüt der da pflanzet vnd wässret“, Petrus aber spricht: „der Touff macht uns säelig, doch nit das wasser angießen des wassers an lyb“.

Die Arten aber so sich die gschrifft bruchen zu reden in Sacramentlichen händlen, die schühend vnd verwärffend wir keins wägs, wir wußend ouch wol daß Paulus geredt hatt: Gott habe vns geordnet zu dieneren des Nuwen Testaments, nit des buchstaabens, sunders des

geistes, davon aber gnugsam da oben, in der gmeinen erlüterung der Sacramenten geseit ist. —

Wir bekennend ouch, daß der bruch disers Nachtmaals so h. vnd nutzbaar sye, daß wölicher mit waarem rechtem glouben von diesem broot isset, daß derselbig die himmelischen gaaben, von dem Herren verheißen, empfaahe vnd nieße; wölicher aber unwürdig (das ist an rechten glouben, durch den wir allein des Herren vnd sines heils waarlich teylhafft wärdent) der von disem broot isset vnd von disem tranck trinckt, (vnwürdig) i. an glauben, daß im söllicher im selbs ein vrteil esse vnd trincke, wie Paulus davon redt. 1 Cor. 11. —

Deßhalb wir die vnsren gaar fleißig ermanend vnd waarnend, daß sich keiner des tischs des Herren vnd des hoohen Nachtmaals wölle mißbruchen, sunder daß sich yeder vor vnd ee er hinzugange, wool wölle probieren erfüntelen [1]) vnd ersuchen, i. e. durch den glouben vnd liebe. —

Vber das ist das Nachtmaal des Herren ouch ein loßung vnd waarzeichen, dann wie vß vylen körnlinen ein mäl vnd brot wirdt vnd vß vylen wynbören ein wyn zusammen ründt [2]), also werden wir, i. e. die gantze gemeynd der gloubigen in ein broot vnd lyb gesamlet vnd zusamen gezogen.

Vnnd bezügend vns ouch mit deren vnserer bekandtnus, daß wir durch das blut Christi erlößt syendt, dem wir ouch dancksagend in dem wir zusammen verkünden vnd verpflicht wärdendt, vnd begäbend vns ouch damit, daß wir einandern in aller liebe vnd fründtschafft dienen wöllend. —

Dis ist nun vnser Gloub. —

Vnnd bekandtnus von dem Touff vnd Nachtmaal des Herren mitstimmend, als wir hoffend, mit der gschrifft und den h. Vattern, die wir also mit gutten truwen verfaßt vnd verzeichnet, wie wir's bißhar in vnsern kilchen gelöret vnd gehalten hand, vnd deren subtilen vnd zändischen fraagen endtschlaahend wir vns gäntzlich vnd flyßend vns (souyl muglich ist) daß wir in disem handel claar vnd einfaltig redind vnd alle tündklen vnd fünsteren reden vermydendt vnd vf der mittlen straaß häryn gangendt. —

Das wir aber mit vylen vnd langen worten vnser meynung angezeygt habendt, ist dz gschäehen, daß wir der argwon, da man meint, wir wöllendt den dienst des worts vnd der Sacramenten in der kilchen Christi vfheben vnd vernuten, ouch ablernitind vnd gantz hinnämind, ouch ein luthere anthwurt vnd meinung von vns annämen wurde, was wir doch von dem Zudienen

---

1) = erforschen. (Stammwort: finden,)
2) = rinnt.

des worts vnd dem gantzen handel der Sacramenten hieltind, vnd das wir sölicher gstallt nit allein mit Doctor Luther vnd den Synen eins sind, sonder ouch mit allen denen, die in der Substantz vnd wäsenlichem grund dieses handels, ob sy glych andere wort bruchtind, also haltend vnd gloubend wir habend Doctor Luthers vnd der Synen meynung vernommen vnd gsäehen, wie sy in bestimpte articel verfaßt vnd durch dieselben Articel vnser meynung allein erkündend, doch vns nach siner bescheydenheit kein gwüße form der worten fürschryben oder zu ettwas besonderen worten also zu reden binden wölle, vf das hat er nun hie vnser meinung ouch in wölicher wir ouch wäder imm noch anderen ein bstimpte form von disem handel zereden vfträchen oder vf stoßen wöllend, dann das gfallt vns seer wool, daß sy vns gsaagt habendt, daß D. Luther vnd die Synen allen kilchen ire fryheit vnuersöret blyben lassend vnd gnug sin vermeynend, so man in der Summ des verstands der articklen eins ist vnd yetwädere teyl das mydet, das in disem handel zu vyl oder lutzel furgnomen möchte werden, das ist, daß man den Sacramenten nit zevyl zugebe vnd sy ouch nit vernüte vnd läre zeichen halte, dann daß ye dem Nachtmaal des Herren ze lützel zugäben wäre, wenn broot vnd wyn nüt anders sin achtete, dann ein blooß zeichen Christenlicher gsellschaft. Zuuyl aber wäre es, so man laarte, daß das broot wäre der lyb Christi i. e. fleischlich vnd lyplich. Nun achtend wir aber, daß vß diser vnser gschrifft menglich verstande oder verstan wärde, daß wir vns mit allem flyß verhutend, daß wäder zur rechten noch zur lingkhen ze wyt abschlaahind, sunder die rechte form vnd maaß behaltind. —

Deßhalb wir yetzdann vngezwyflet verhoffen, daß söliche Concordia vnd einikeit vnserthalben schon gemacht sye, deren wir ouch von hertzen vnd großem ernst begirig sind; Verziehend ouch hiemit allen das hierinnen wider vns vnbescheydenlich begangen wäre, begärend daß ouch andre gegen vns eines söllichen gemüets syend. —"

(Ohne Datum und ohne Unterschrift. Das Heft enthält noch leere Seiten, doch scheint hier wirklich der Schluß zu sein.)

Rezensionen.

1.

System der christlichen Sittenlehre von **D. J. A. Dorner**, herausgegeben von D. A. Dorner. Berlin (W. Herz) 1885. XI und 560 S.

Dem nunmehr vollendeten Verfasser des Systems der christlichen Glaubenslehre (dessen erster Band eben in 2. Auflage erschienen ist) ist es wenigstens vergönnt gewesen, bei weitem den größeren Teil des vorliegenden Systemes der christlichen Sittenlehre (bis S. 463) noch selbst fertig zu stellen, der Rest ist von seinem Sohne, dem Herausgeber, aus den Vorlesungen des Vaters (von 1879) ergänzt worden, auch hat er dem zuvor schon reichen Verzeichnisse theologischer und philosophischer Litteratur noch weitere Angaben da und dort hinzugefügt. Wir können die Veröffentlichung dieser letzten Arbeit des bedeutenden Theologen nur in hohem Grade willkommen heißen, die darin gebotene Ergänzung zur Glaubenslehre fügt der Gesamtauffassung Dorners von der christlichen Wahrheit noch wesentliche Züge und unserer Ansicht nach gerade die Probe für diejenigen Positionen derselben bei, welche als die bleibenden und für die Gegenwart besonders wertvollen sich bewähren dürften, sie liefert aber auch für die Ethik selber einen Beitrag, welcher um seines Gehaltes und seiner Eigentümlichkeit willen neben den Werken von Hofmann, Martensen, Beck, Frank, welche wir seit einem Jahrzehnt erhalten haben, wohl verdient beachtet und angeeignet zu werden.

Eigentümlich ist, wie auch zum Schlusse der Vorrede vom Herausgeber hervorgehoben wird, namentlich der Aufbau des Systemes. Aber auch unabhängig von dieser Seite, welche wohl am meisten auch den Widerspruch herausfordern wird, stellt sich großenteils der Reichtum ethischen Gedankengehaltes dar, welcher uns namentlich in den späteren Abschnitten in knapper, vielsagender Sprache dargeboten wird. Und doch hat die Darstellung in vielen Partieen die abstrakte Schulform abgestreift, als wollte auch dadurch nahegelegt werden, daß es sich in der theologischen Ethik um ein Gebiet handle, welches das allgemein christliche, um nicht zu sagen das allgemein menschliche, Interesse in hervorragender Weise in Anspruch nehmen will und darf. Im Verhältnis zur Glaubenslehre ist der Rahmen der Darstellung namentlich auch dadurch ein viel engerer geworden, weil dieselbe in der Hauptsache eben die eigene Gedankenentwickelung giebt, das Geschichtliche fast ganz beiseite läßt, das Biblische wenigstens nirgends selbständig ausführt. Dagegen werden die Zusammenhänge mit dem allgemein Menschlichen, mit der Philosophie und Geschichte, teilweise mit der naturwissenschaftlichen Anthropologie in charakteristischer Weise verfolgt. Es ist ja unserem Verfasser eigentümlich, das Christliche als die Vollendung des Ursprünglichen, im Wesen Gottes und des Menschen an sich Angelegten, nachzuweisen, und bei dem Sittlichen liegt diese Auffassung noch näher als in der Glaubenslehre. Daß er deshalb aber nichts preisgiebt von dem spezifischen Wesen des Christentums als Offenbarung und Erlösung, zeigt gerade auch wieder seine Sittenlehre namentlich in den Lehren von der Sünde und von Christo dem Erlöser oder dem Prinzipe des Gottesreiches. Wenn auch in der systematischen Entwickelung der Versuch gemacht wird, die einzelnen Wahrheiten als notwendige Momente christlichen Denkens hervortreten zu lassen, so ist eben doch der Inhalt selber aus dem fruchtbaren Boden der christlichen Erfahrung und der lebensvollen Sittlichkeit kräftig hervorgewachsen. Nicht abstrakte Spekulation oder Reflexion, sondern die ergreifende Fülle christlicher Lebensweisheit wird uns wenigstens in den meisten Abschnitten dieses Systemes der christlichen Sittenlehre vorgeführt, wenn auch immer in der Form echt wissenschaftlicher Gedankenentwickelung.

Der bekanntlich weit schwereren Aufgabe, die christliche Ethik zu begründen, ist nicht nur die Einleitung, sondern der ganze erste Hauptteil („Fundamentallehre, die Voraussetzungen, Vorstufen des christlich Sittlichen"), genau genommen auch noch der erste Abschnitt des zweiten Hauptteils („die ethische Christologie"), gewidmet. In diesem Versuche tritt nun eben die formelle Eigentümlichkeit unseres Werkes gemäß dem bekannten erkenntnistheoretischen Standpunkte des Verfassers am stärksten hervor. Ihm genügt es nicht, daß das Sittliche nur im Bewußtsein begründet oder als ein Empirisches aufgenommen werde. Solche rein phänomenologische Begründung kann ja das Sittliche auch als eine edle Illusion erscheinen lassen, es fehlt ihr die objektive Grundlage, zu welcher das Bewußtsein, gerade auch das christliche, aufsteigen kann und soll, von welcher jedenfalls die wissenschaftliche Entwickelung auszugehen hat (S. 40ff., 176f.). Für den Christen ist diese objektive Grundlage gegeben in der christlichen Gottesidee, von dieser nimmt also die Sittenlehre ebenso ihren Ausgang wie die Glaubenslehre. Soweit das Sittliche in uns ist als Bewußtsein, führt es sich zurück auf Gottes Offenbarung, und soweit als Leben, auf seine schöpferische Thätigkeit, welche freilich vor allem die freie Vermittelung setzt, beides aber geht hervor aus dem in Christo erkannten Wesen Gottes. Das Sittliche ist dem Verfasser die durch die menschliche Freiheit hindurch ausgeführte Verwirklichung der göttlichen Weltordnung oder auch Weltidee, wie sie als die Idee des Guten dem Wesen Gottes als der heiligen Liebe entspricht und in Christo ihre zentrale Offenbarung und reale Begründung innerhalb der Menschheit vollends gefunden hat (vgl. besonders den Prospekt § 9, a). Freilich handelt es sich auch für unseren Verfasser bei der Ausführung dieses Gedankens nicht um eine rein apriorische Entwickelung, was ihm schon durch die Ableitung der Sünde aus der menschlichen Freiheit verwehrt wäre. Auch er will eben von der erfahrungsmäßig aufgefaßten Offenbarung in Christo aus nun den inneren Zusammenhang ihrer einzelnen Positionen mit der in ihrer Gottesidee gegebenen Grundposition denkend erkennen und aufzeigen.

Dieser konstruktive Weg ist sicher der vollkommenere, aber

auch entschieden der schwierigere gegenüber dem weit einfacheren Verfahren einer Entwickelung, welche eben über die einzelnen Data des empirischen Bewußtseins und der gemeinsamen Überlieferung ihre mehr oder weniger zusammenhängenden Definitionen und Reflexionen kund giebt und dabei allen tieferen Fragen über die letzte Begründung und die objektive Notwendigkeit jener Data sorgfältig oder auch sorglos aus dem Wege geht. Indessen erhebt sich doch gerade für die Sittenlehre vollends das zweifach begründete Bedenken, ob sie eigentlich jenes konstruktive Verfahren in solcher Weise, wie es von Dorner versucht wird, durchzuführen vermöge. Die eigentliche Metaphysik oder Ontologie, durch welche die christliche Sittenlehre zu begründen ist (denn allerdings bedarf sie einer solchen Begründung so gut wie die philosophische Sittenlehre) hat die Glaubenslehre vorher zu liefern, und die Sittenlehre kann nur auf die wesentlichen Resultate derselben sich beziehen. Sodann wird es der Sittenlehre noch weniger als der Glaubenslehre gelingen, in einem streng konstruierenden Verfahren ihre sämtlichen Objekte aus der Gottesidee und aus der damit zusammenhängenden göttlichen Weltidee und Weltordnung abzuleiten, sie kann dieselben, nachdem sie aus der Erfahrung und Tradition aufgenommen sind, eben nur im großen und allgemeinen in den Zusammenhang einreihen, welcher ihr durch jene obersten Voraussetzungen an die Hand gegeben ist. Zu einem nicht geringen Teile ist dies ja auch in unserem Buche geschehen, obgleich der Verfasser immer wieder sich bemüht, alle wichtigeren Stücke mit dem Stempel seiner Gottes- und Weltidee zu versehen und sie so als Bausteine seines systematisch aufgeführten Tempels zu kennzeichnen.

Die christliche Gottesidee faßt sich zusammen in dem Gedanken, daß Gott die heilige Liebe sei. Darin ist die Selbstbehauptung und die Selbsthingabe schlechthin geeinigt, die Selbstbehauptung als die göttliche Gerechtigkeit, mit welcher dann der Wille der Selbstmitteilung harmonisch sich verbindet. Wie in der Glaubenslehre, so legt Dorner auch in der Sittenlehre großen Nachdruck darauf, daß die Gerechtigkeit Gottes, und zwar schon als immanente Bestimmtheit seines Wesens und Willens, festgehalten werde. „Die Folge dieser Leugnung der göttlichen Gerechtigkeit als

einer besonderen Seite von Gottes ethischem Wesen wäre die Vernichtung auch der ethischen Selbstmitteilung, ja des Ethischen überhaupt" (S. 67). Die Konsequenz dieser Position tritt später besonders hervor in der grundlegenden Bedeutung, welche das Sittengesetz als Gesetz Gottes für die Sittlichkeit gewinnt.

Wir haben übrigens einen engeren und einen weiteren Gebrauch zu unterscheiden, in welchem der Verfasser das Wort Sittengesetz anwendet. Einmal versteht er darunter überhaupt den idealen Ausdruck des göttlichen Gesamtwillens, also gerade der heiligen Liebe Gottes oder „das ideale Bild der Welt selber, wie sie sein, d. h. durch den vom sittlichen Interesse beherrschten Willen werden soll" (S. 181 ff., 185), oder die in Gott ursprünglich vorhandene, der menschlichen Intelligenz fortschreitend von ihm aus sich aufschließende Idee des Guten. In diesem Sinne heißt auch Christus in seiner Gesamterscheinung das persönliche Glaubens- und Lebensgesetz des Christen (S. 315 ff.) Während aber das Sittengesetz in diesem umfassenden Sinne jedenfalls in seiner vollkommenen Offenbarung und Verwirklichung im Reiche Christi gerade die Form des bloßen Gesetzes abstreift, von Gott aus als väterlicher Liebeswille sich kundgiebt und in den Christen als freie Kindesliebe sich realisiert, ist es auf der ersten Stufe des sittlichen Prozesses zur Einleitung desselben gerade auch in der imperativischen Form wirksam (S. 176 f., 275 ff.), und zwar noch abgesehen von der Beziehung des göttlichen Willens auf die menschliche Sünde. Auf dieser ersten Stufe tritt es spezifisch als Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit oder der absoluten Notwendigkeit hervor, d. h. als diejenige Forderung, welche gemäß dem heiligen Willen Gottes schlechthin an den menschlichen Willen zu stellen ist, in welcher jedoch der göttliche Gesamtwille doch noch nicht auf eine adäquate Weise sich offenbart. Dorner nennt diese Stufe auch die Rechtsstufe, indem er die staatliche Rechtsentwickelung auf heidnischem Boden mit der israelitischen Gesetzesstufe in Parallele stellt (S. 276 ff., speziell § 33).

Aber der Charakter des Gesetzes ist nun doch für das Sittliche kein bloß vergänglicher, wenn auch das letztere als spezifisch gesetzliches nur unvollkommen ist. Das Gesetz bleibt auch in der Offenbarung durch Christus, worin Gott als die sich selbst mit-

teilende Liebe den Gläubigen zur freien Kindschaft erhebt, doch noch als Sporn und Wächter oder als Norm und Schutzwehr der sittlichen Entwickelung vollends der noch fortwirkenden Sünde gegenüber, und darin tritt immerdar die göttliche Gerechtigkeit als ein unvergängliches Moment der heiligen Liebe Gottes hervor, dadurch allein ist auch der Pflichtbegriff als ein konstitutiver gerade für die christliche Sittlichkeit neben dem Tugend- und Güterbegriff festgehalten (§ 20—23). In dem entwickelten Sinne glaubt wenigstens Referent die Anschauung Dorners deuten zu müssen, diese Auffassung wird sich auch ohne den Schein eines Widerspruches aufstellen und zugleich wird sich ihre Übereinstimmung mit der reformatorischen, mit Luther ebenso gut wie mit Melanchthon, mit der Form. Conc. und mit Calvin behaupten lassen. Wäre sie von dem Verfasser mehr als gelegentlich (s. S. 319) zu der evangelischen Lehre vom tertius usus legis in Beziehung gesetzt worden, so hätte dies zur weiteren Aufklärung und Bestätigung dienen können. Denn diese Lehre zeigt ja auf eine unumstößliche Weise, daß das evangelische System an der Unbedingtheit und Allgemeinheit des Gesetzes, sowie an seiner göttlichen Objektivität auch im Reiche der Erlösung festhält. Wie Dorner seine Betonung des Gesetzes für die christliche Sittenlehre gemeint hat, kann noch vollständiger erkannt werden, wenn man seiner Verweisung auf die von ihm mit Recht noch immer hochgeschätzte Sittenlehre seines eigenen Lehrers Schmid (vgl. namentlich § 37 ff. bei Schmid) nachgeht. Es ist ein besonderes Verdienst dieser beiden Theologen, daß sie auch dem in unserem Jahrhundert schon mehrmals hervorgetretenen feineren Antinomismus gegenüber „das Gesetz als den bis auf den tiefsten Grund hinabreichenden Felsen der Sittenlehre“, speziell auch der christlichen festhalten.

Eingehend wird von Dorner auch die ethische Anthropologie abgehandelt, und zwar in zwei Abteilungen, welche durch die grundlegende Ausführung über das Sittengesetz voneinander getrennt sind. Die erste dieser Abteilungen behandelt nämlich die rein natürliche Ausstattung des Menschen und die hieraus sich entwickelnden naturwüchsigen Anfänge der Kultur (§ 10—18), die zweite bespricht das Gewissen und die Freiheit (§ 24—30), wie

sie erst aktuell werden unter der Einwirkung des göttlichen Gesetzes, auf welches sie sich beziehen. Die Trennung der beiden Abteilungen konnte wohl vermieden werden, zumal da in der ersten doch auch die „Vernunftseite der sittlichen Anlage“ besprochen werden mußte, welche doch mit Gewissen und Freiheit aufs engste zusammenzufassen ist, und zwar um so mehr, wenn man in dieser Vernunftseite auch schon die religiöse Anlage oder die Befähigung zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft im Gemüte (S. 122 f.) enthalten findet. „Die Vernunftanlage des Menschen besteht darin, daß er für das unendlich Wertvolle (in letzter Beziehung für das Göttliche) bestimmt ist und dieses für ihn, zunächst für seine Seele, die eben dadurch Vernunft oder Geist wird. Ihr Anfang liegt in dem sittlichen Gefühl, das sich zum sittlichen Sinn und Trieb erschließt.“ Der sittliche Sinn und Trieb treten sodann hervor als Gewissen und Freiheit, nachdem das göttliche Gesetz unter der Einwirkung Gottes mit einer gewissen Deutlichkeit oder Bestimmtheit als ein objektives in das Bewußtsein getreten und so die bloße Unmittelbarkeit oder (vorsittliche) Natürlichkeit des inneren Zustandes, wie sie auch im sittlichen Gefühl noch gesetzt war, aufgehoben ist. Noch bestimmter wird bei der Lehre vom Gewissen (S. 225 f.) erkennbar, daß Dorner für die sittliche Entwickelung des Menschen eine Anschauung aufstellt, welche sich über den Gegensatz des einseitigen Idealismus und ebenso einseitigen Empirismus erhebt und daß dies mit der richtigen Art zusammenhängt, wie er von vornherein Gott und Mensch zu einander gestellt denkt. Schon auf Grund anerschaffener Anlage wirkt im Menschen das Göttliche als Bestimmung für die Gottesgemeinschaft und Gottebenbildlichkeit und als Empfänglichkeit für die Offenbarung Gottes, aber nur unter der erziehenden Einwirkung der letzteren gelangt diese Anlage zur Aktualität im Bewußtsein und Willen. Unser Verfasser findet aber diese erziehende Einwirkung Gottes auch in der Heidenwelt, auch ihre sittlichen und religiösen Erkenntnisse und Ordnungen sind nicht zustande gekommen ohne Gott und seinen Logos, und im letzteren ist stets die Gegenwart des Göttlichen im menschlichen Bewußtsein mitzudenken, ob auch als eine unvollkommene, getrübte und gebrochene (S. 318 ff.).

Für die Sittenlehre stellt es sich noch deutlicher heraus als für die Glaubenslehre, daß in allen höheren Regungen und Strebungen des Menschenlebens eine Pädagogie auf Christum hin sich vollzieht. Eben deswegen ist der natürliche Mensch niemals ohne Schuld aber auch niemals ohne Hoffnung, die göttliche Norm, welche zu Christo hinleitet, zieht ihre Linien irgendwie durch sein Bewußtsein und Leben hindurch, und wenn ihre Übertretung ihn schuldig macht, so bleibt die allmählich deutlicher sich enthüllende Norm selber das Siegel seiner Berufung zu jener Vollendung seines Lebens durch die heilige Liebe Gottes, welche ihm in Christus als Erlösung und Heiligung entgegengebracht wird (§ 35—37). Man wird sich diese Betrachtung aneignen oder man wird auf die universale Begründung und Bedeutung der christlichen Sittlichkeit verzichten müssen.

In unserer Schrift ist dieselbe fruchtbar gemacht für die Lehre vom Gewissen, indem in § 25 bloß nicht von persönlichen, sondern von weltgeschichtlichen oder heilsgeschichtlichen Stufen des Gewissens gehandelt wird, entsprechend für die Lehre von der Freiheit (S. 257 ff.) und von der Sünde, indem bei beiden eine Entwickelung im großen, parallel mit der göttlichen Erziehung, nachgewiesen wird, endlich für die Lehre von Christus, dessen Bestimmung war, auch abgesehen von der Sünde die sittliche Entwickelung der Menschheit zu vollenden, und vom Glauben an ihn, sofern er demjenigen, welchem Christus einmal offenbar geworden ist, ebensowohl als unbedingte Pflicht wie als sein einziges Heil erscheinen muß (S. 304—314). Ob übrigens bei einer solchen Betrachtungsweise das Eintreten der Sünde überhaupt noch als ein vermeidliches kann hingestellt werden, tritt doch recht in Frage; Dorner macht auch in der Sittenlehre keinen Gebrauch von der Voraussetzung des Falles in Adam. Fein aber weist er wiederholt darauf hin, daß gerade die Erscheinung des Guten in der gottmenschlichen Person Christi nach verschiedenen Seiten ihre einzigartige ethische Bedeutung habe. Nur auf diesem Wege könne das vollkommen Gute als Stiftung Gottes dennoch That der menschlichen Freiheit werden, und nur in der Anschauung der persönlichen Liebesoffenbarung Gottes in Christo werde das Menschenherz trotz aller Heiligke[illegible]t (§ 24—30), wie

erhoben zu jenem reinen Vertrauen und der völligen Hingabe, welche als Glaube und Liebe die persönliche Gemeinschaft des Sünders mit Gott und also auch im Prinzip die Vereinigung seines Willens mit dem heiligen Gotteswillen begründen. Nicht nur das Gesetz Gottes war unfähig, diesen vollkommenen Zustand zu bewirken, auch der reine den Menschen nur aus der Transcendenz her ergreifende „Geist Gottes oder der ideale Christus" war dazu nicht geeignet. Er würde den Menschen nur wie eine Naturkraft überwältigt, nicht auf dem Wege ethischer Vermittelung sein Herz wirklich für Gott und das Göttliche gewonnen, nicht den vollkommenen Bund zwischen göttlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit oder die wahrhafte Aufnahme des göttlichen Lebens in das menschliche zustande gebracht haben. Man sieht, wie das im engeren Sinne Theologische und das Ethisch-geschichtliche auch hier wieder im Mittel- und Höhepunkte des ganzen Prozesses von der christologischen Zentralidee aus sich durchdringen, die konsequente Durchführung dieses Gesichtspunktes wird man ja als die eigentümliche Stärke Dorners, des christologischen Systematikers wie Historikers im besonderen Sinne, bezeichnen müssen (vgl. § 36 bis 42).

Von hier aus lassen sich nun auch Inhalt und Ziel der christlichen Sittlichkeit genauer bestimmen. Dieses ist „die Wirklichkeit des Reiches Gottes oder des Organismus des Liebeslebens in der Welt, das auch die Natur für sich verwendet. Dieses schließt vor allem in sich: 1) die Realisierung der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, in welcher die Verwirklichung der religiösen Anlage durch Gotteskindschaft in Heiligkeit und Seligkeit sich vollzieht, 2) die Wohlordnung der entwickelten Kräfte des Menschen, die zu Tugendkräften werden sollen, 3) die sittliche Gestaltung des menschlichen Lebens in den sittlichen Gemeinschaften" (S. 262 f.). Es ist hiermit angedeutet, daß Dorner die religiöse Grundlage der Sittlichkeit auch in der Durchführung derselben konsequent festhält. Ebenso weiß er das persönliche und das soziale Moment organisch zu vereinigen, doch mit entschiedener Voranstellung des ersteren, was er auch bei der Besprechung der als eine unvollkomm[illegible]rhebt (S. 543). Endlich läßt er die Sitt-

lichkeit wohl vor allem im subjektiven Geistesleben begründet sein, aber sie muß auch die Naturseite des Menschen durchdringen und in dem mannigfaltig gegliederten Gemeinschaftsleben zu einem objektiven Dasein gelangen. Ihr letztes Ziel freilich findet sich nach allen den genannten Seiten nicht in der irdisch-unvollkommenen, sondern in der jenseitig vollendeten Gestalt des Gottesreiches, in dessen Herstellung erst die heilige Liebe Gottes zu ihrer Erfüllung gekommen ist (S. 764 ff.).

Erst mit dem zweiten Abschnitte des zweiten Hauptteiles (§ 43 ff.) beginnt die wirkliche Darstellung der christlichen Sittlichkeit, und zwar mit der ziemlich eingehend behandelten Lehre von der tugendhaften Persönlichkeit des Christen. Die vollere Bezeichnung will ausdrücklich mehr besagen als bloße Tugendlehre. Denn es werden darin abgehandelt: die Genesis der christlich tugendhaften Persönlichkeit, das Bestehen der christlichen Persönlichkeit, durch Erneuerung und Übung, drittens die Selbstdarstellung, Selbstentfaltung der christlich tugendhaften Persönlichkeit. Nur der dritte Abschnitt des Ganzen liefert also die Tugendlehre im engeren Sinn, und auch dieser greift noch darüber hinaus, indem z. B. Eid, Beruf und freie Geselligkeit darin besprochen werden. Auch die Aufnahme von Kontemplation und Gebet und sogar Sonntagsfeier in diesen Abschnitt bei der Entwickelung der christlichen Frömmigkeit kann als eine Erweiterung erscheinen. Aber welche Darstellung der Ethik kann beanspruchen, jede Materie an demjenigen Orte untergebracht zu haben, welcher derselben notwendig zukommt? Manche Gegenstände können an mehrerlei Orten abgehandelt werden, je nachdem eine Beziehung an denselben hervorgehoben wird. Um aber Wiederholungen zu vermeiden, wird man in der Regel das Ganze an einer Stelle besprechen und also dem wohlfeilen Vorwurfe mangelhafter Systematik sich aussetzen müssen.

Vielleicht hätte indessen doch in der ganzen Lehre von der christlich tugendhaften Persönlichkeit eine geschlossenere Einheit und ein besserer Fortschritt erreicht werden können, wenn unterschieden worden wäre: erstens die Genesis derselben (Bekehrung oder Wiedergeburt), sodann ihre Weiterbildung (Heiligung), endlich ihre Selbstdarstellung. Es will nicht geschickt erscheinen, daß schon bei der

Genesis neben dem Glauben auch die Liebe und die Weisheit eingehender abgehandelt werden, während doch an der Spitze des dritten Abschnittes von der christlichen Frömmigkeit ausführlich die Rede ist, deren Kern jedenfalls die Gottesliebe bildet. Im dritten Abschnitt wird die Einteilung des tugendhaften Verhaltens durch die Beziehung auf die verschiedenen Objekte (Gott, eigene Person, Nebenmenschen) nicht unzweckmäßig begründet. Dagegen ist wohl der zweite Abschnitt, welcher von der Erneuerung und Übung der tugendhaften Persönlichkeit handelt, zu kurz ausgefallen, weshalb in dem dritten unter dem Titel ihrer Selbstentfaltung manches nachgeholt wird, was ohne Zweifel im zweiten richtiger seine Stelle gefunden hätte.

Indessen darf man auf diese Einteilungsfragen kein zu großes Gewicht legen, auch noch unabhängig von denselben besitzen die konkreten Ausführungen hohen Wert, enthalten vielfach Perlen christlicher Lebensweisheit, mitgeteilt aus dem Schatze gereifter christlicher Einsicht und Erfahrung. Hierher rechnen wir namentlich auch die Verteidigung der Asketik, welche der Verfasser in ausdrücklicher Übereinstimmung mit Rothe gegen Schleiermacher und andere unternimmt (S. 371 ff.), die Wertschätzung der Kontemplation und ähnliches, was dem heutigen Geschmack weniger zusagt. Indessen dürfte schwerlich jemand ein weltflüchtiges und mystisches oder quietistisches und transcendentes Christentum in unserer Schrift vertreten finden, überall dringt der Verfasser auf energisches und vielseitiges sittliches Handeln, nur soll dasselbe getragen sein von dem lebendigen Verkehr mit Gott und gerichtet vor allem auf die Heiligung der eigenen Person. Es gilt immer „sich wieder zu sammeln und nicht von der eigenen Kraft zehren zu wollen, also in pelagianische Praxis überzugehen. Das Grundverhältnis bleibt: die Kraft zum Guten sucht der Christ bei dem Urguten, dem persönlichen Gott in Christo, durch Kontemplation und Gebet, wofür, was von Gutem im Menschen vorhanden ist, in Anspruch genommen wird“ (S. 382). Auch das will Dorner nicht einleuchten, daß wir Gott nur in den Menschen lieben können und sollen. „Gott ist auch etwas persönlich für sich und Gegenstand sittlichen Verhaltens“ (S. 378). Beim Gebet wird das Bittgebet in seiner

vollen Bedeutung aufrecht erhalten, wesentlich als Gebet im Namen Jesu. „Das christliche Gebet und Erfüllung stimmen zusammen, weil sie eine oberste Quelle haben. Das Bittgebet im Namen Jesu ist Vorgefühl durch den heiligen Geist, und die Erfüllung ist die darauf bezügliche Thätigkeit Gottes, die Gott eintreten läßt, weil die gläubige betende Person die Empfänglichkeit der Welt für diese Thätigkeit beweist“ (S. 389).

In der Frage der Sonntagsheiligung wird über die Anschauung der Reformatoren und der lutherischen Symbole im gesetzlichen Sinne hinausgegangen, doch lasse sich der englische Sonntag nicht ohne weiteres nach Deutschland verpflanzen (S. 400 ff.). Die christliche Sorge für tugendhafte Glückseligkeit stellt auch Genuß und Erholung unter den Gesichtspunkt des Sittlichen, damit korrigiert der Verf. den Schein des Rigorismus, welchen er durch seine Verwerfung des Erlaubten an einer früheren Stelle sich zugezogen hat (S. 195 ff.). Zur sozialen Frage finden sich treffende, nach beiden Seiten maßvolle und einschneidende Ausführungen bei der „tugendhaften Vermöglichkeit“ (§ 63 Schluß) und bei der christlichen Nächstenliebe (§ 69).

Nur ganz kurz kann noch hingewiesen werden auf den letzten Abschnitt (den dritten des zweiten Hauptteils): Von dem Organismus der christlich sittlichen Welt oder den sittlichen Gemeinschaften des Reiches Gottes. Diese ganze Darstellung erscheint in ihrer prägnanten Kürze besonders gehaltvoll, die im Reiche Gottes zusammengefaßten sittlichen Gemeinschaften. (Ehe und Familie oder der Hausstand als natürliche, der Staat, die Genossenschaften der Kunst und Wissenschaft als durch Reflexion erzeugte, endlich die Kirche als die absolute Gemeinschaft) werden als durchaus integrierende Sphären und Produkte des Sittlichen aufgefaßt. „Das höchste Gut, das primitiv in dem dreieinigen in Christo offenbaren Gott, sekundär in der einzelnen (christlich tugendhaften) Persönlichkeit ist, hat in denselben sein potenziertes Weltdasein“ (§ 71). Obgleich dieselben aber zu dem Gesamtorganismus des Gottesreiches (civitas Dei) sich vereinigen oder durchdringen, so ist doch die an Hegel sich anschließende Ansicht Rothes, daß die Kirche schon in der diesseitigen Entwickelung bestimmt sei,

im Staate aufzugehen, zu verwerfen. „Die religiöse Gemeinschaft darf nicht bloß in die fromme Bestimmtheit aller Individuen, die dem Staat angehören, aufgelöst werden oder als fromme Bestimmtheit anderer Sphären.“ Schon als Kultusgemeinschaft muß die religiöse Gemeinschaft immerdar ihre selbständige Existenz behalten, daraus ergiebt sich überhaupt eine eigentümliche durch das Kultusprinzip beherrschte Organisation derselben, in welche der Staat nicht einzugreifen hat (S. 477 f.). Dorner hätte auf Grund seiner Sündenlehre wohl noch hinzufügen dürfen, daß überhaupt in der irdischen Weltzeit keine solche Durchdringung des Volks- und Staatslebens, der allgemeinen Kulturwelt mit dem Geiste Christi zu erwarten sei, wie sie von Rothe in Aussicht genommen ist. Er hätte dadurch sich mit seinen früheren treffenden Ausführungen über Optimismus und Pessimismus (S. 358 f.) nicht in Widerspruch gesetzt, wohl aber hätte er damit auch noch die Konsequenz gezogen aus seinem in der Glaubens- und in der Sittenlehre aufgestellten Begriff der christlichen Gemeinde als der Gemeinschaft der Gläubigen. Von hier aus kann man doch nur im weiteren Sinn den Gesamtorganismus der christianisierten sittlichen Gemeinschaften als das „Reich Gottes auf Erden“ bezeichnen, im besten Falle stellt sich darin das regnum Christi large dictum dar.

Trefflich ist die Ausführung über den Staat als „der irdischen Verkörperung der öffentlichen Gerechtigkeit“, was viel mehr besagen will als die ordinäre Doktrin vom bloßen Rechtsstaat, welche dermalen unter dem Eindrucke ihres offenbaren Mißerfolges mit allem Grunde im Rückzuge begriffen ist. Denn für Dorner haben Recht und Gerechtigkeit einen durchaus positiven Inhalt und ruhen durch die menschlich-geschichtliche Vermittelung hindurch auf göttlicher Grundlage. Auf derselben gewinnt allein auch die Obrigkeit ihre hohe Stellung, aus derselben folgt auch die Pflicht des Staates durch entsprechende Wertschätzung und Fürsorge den einzelnen Gemeinschaften oder Korporationen, welche sich für gesonderte Zwecke auf seinem Gebiete bewegen, gemäß der ihnen zukommenden sittlichen Bedeutung teils ihre freie Bewegung zu sichern, teils auch seine Fürsorge zuzuwenden. „Dem Staat als dem obersten Vertreter des Rechts steht es aber nicht bloß zu, das Recht jener

Sphären zu schützen, sondern auch ihr Recht im Verhältnis zu seinem Recht zu bestimmen, also Herr in seinem Hause zu sein und zu bestimmen, was sein Haus ist, wie weit seine Domäne reicht" (S. 512, vgl. S. 531 f.). Suum cuique, dieser Grundsatz zieht sich durch die ganze Staatslehre unserer Ethik hindurch, deshalb wahrt sie ebenso sehr das Recht des Staates wie der Kirche, und die Geltung der politischen und religiösen Freiheit und eines besonnenen Fortschrittes wie die Gewalt der Obrigkeit im Dienste des Rechtes. Mit besonderem Nachdruck wird davor gewarnt, „daß nicht das Christliche mit einer bestimmten politischen Partei identifiziert werde. Sollte das überhand nehmen besonders seitens der Geistlichen, so würde die einzige Friedensmacht, welche die politischen Parteien noch in Achtung, Gerechtigkeit, Vaterlandsliebe zusammenhält, die Macht der Religion, in das Parteiwesen hineingezogen und das Salz seine Würze verlieren, das den Körper der Gesellschaft vor Auflösung bewahrt" (S. 514 f.)

Ein Zeugnis der edelsten christlichen Humanität enthalten die beiden Paragraphen, welche der Kunst und der Wissenschaft gewidmet sind, sie verleugnen aber ebenso wenig die christliche Nüchternheit. Entschieden wird die Freiheit der Wissenschaft verteidigt, deren Irrtümer nur durch höhere Stufen der Wissenschaft zu korrigieren sind; der ideale Sinn für die Wahrheit aber soll alle Forschung und alles Studium leiten, dann wird die negative Verwirrung und ebenso auch „der gewaltsame und unsittliche Bruch des Glaubens mit dem Wissen" vermieden werden (540 f.). Die Auffassung Dorners von der Kirche ist teils schon angedeutet, teils aus der Glaubenslehre bekannt. Außer ihrem Begriff werden aber hier auch ihre Grundfunktionen und ihre Organisation, also die Elemente der praktischen Theologie kurz entwickelt. „Die Kirche (congregatio sanctorum, die sich um Wort und Sakrament sammeln, wenn auch mit einer wesentlichen Beziehung zur Welt und daher mit einer weltlichen Seite behaftet) geht nicht auf im Amte. Sie hat ihre Funktionen nicht bloß in den bestellten Trägern des Amtes. Es ist nur der römische Katholicismus, der Kirche nur im Klerus, der ecclesia repraesen-

tativa sehen will." Nach dem Vorgange der neutestamentlichen Gemeinden sind daher auch Laien noch für den Dienst der Kirche neben dem geistlichen Amte zu bestellen und überdies soll der freien Bethätigung der Personen und Gaben zum Besten der Gemeinde Raum gelassen werden. Gegenüber von dem Gegensatze einer konservativen und einer fortschreitenden Richtung fordert der Verfasser für die evangelische Kirche, daß wir treu und frei seien, beides ineinander bildend. „Die Einigung beider Richtungen, der auf Bewegung und der auf Kontinuität gerichteten, ist aber auf dem Gebiete der Lehre, des Dogma für sich nicht möglich, sondern nur dadurch, daß beide im Gegensatz zu dem orthodoxen und heterodoxen Intellektualismus auch das Dogma nicht als Erstes ansehen, sondern von demselben zu dem einfachen, lebendigen Christenglauben zurückgehen" (S. 559).

Ein solcher Ausspruch zeigt zur Genüge, wie ernst unser Verfasser es mit der Aufgabe genommen hat, das Christentum gerade nicht einseitig dogmatisch, sondern wahrhaft ethisch aufzufassen und zu verwerten, trotz aller treuen Liebe und hingebenden Arbeit, welche er dem dogmatischen Inhalte desselben gewidmet hat. In diesem eifrigen Bestreben aber, vom Grunde des Lebens aus das Ethische und das Dogmatische in der christlichen Wahrheit aufs innigste miteinander zu durchdringen, wird er auch mit so manchen anderen, welche ihm bereits in die Ewigkeit vorangegangen waren, als er noch unermüdet sein Tagewerk in der bezeichneten Richtung fortführte, noch einmal von der Zukunft gerechtfertigt werden. Vielleicht dient dieses sein letztes Werk, welches er als ein edles Vermächtnis uns hinterlassen hat, noch mehr als die Glaubenslehre dazu, auch in weiteren Kreisen demselben Bestreben Anerkennung und Eingang zu verschaffen.

Tübingen.

H. Weiß.



Inhalt des Jahrganges 1886.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miscellen.



Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

	ℳ	₰
Brieger, Th., Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation. 1. Band: Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. 1. Abteilung	7	—
Buddensieg, Rud., Johann Wiclif und seine Zeit. Zum fünfhundertjährigen Wiclifjubiläum	3	—
v. Bunsen, Allgemeines evangel. Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. In völlig neuer Bearbeitung von Albert Fischer	6	—
——— Dasselbe gebunden	7	—
Cremer, Herm., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 4. Aufl.	16	80
——— Dasselbe gebunden	18	80
——— **Supplement** zur 3. Auflage, enth. die Veränderungen der 4. Aufl.	1	60
Dallwig, Fr., Der Kampf zwischen Glauben und Wissen. Ein Wort zum Frieden	—	80
Dieckhoff, A. W., Der Ablaßstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt	6	—
Dorner, A., Kirche und Reich Gottes	7	—
Fischer, E., Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben	1	80
Fischer, A. F. W., Nachträge und Berichtigungen zum Kirchen-Lexikon, zunächst zu den Buchstaben A—J . .	3	—
Gloatz, P., Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band. 1. u. 2. Abteilung .	24	—
Goltz, Frhr. v. d., J. A. Dorner und E. Herrmann. Eine Gedächtnisrede	—	40
Kingsley, Ch., Aus der Tiefe. Worte für die Betrübten. Übersetzt von Anna v. Köckeritz	2	—
——— Dasselbe gebunden	3	—
——— **Dorfpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—
——— **Stadtpredigten.** Autorisierte Übersetzung von Dina Krätzinger	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—
Kolde, Theod., Martin Luther. Eine Biographie. 1. Band. Mit Porträt	6	—

	ℳ	₰
Luthers Schriften in Auswahl, herausgegeben von **Joh. Delius.** 2. Aufl. gebunden	2	40
——— **Trostschriften** herausgegeben von **Joh. Delius.** gebunden	2	40
Luthers drei große Reformationsschriften vom Jahre 1520: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung", „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" und „Von der Freiheit eines Christenmenschen", herausgegeben von **L. Lemme.** 2. Auflage	2	40
Materialien für liturgische Gottesdienste, ausgearbeitet von **C. Haupt, A. Rebattu** und **G. Rudloff** . . .	3	60
Die Stimmen sind à 20 Pf. zu haben.		
gebunden	4	—
Meyer, Waldemar, Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargelegt	4	—
Monrad, Welt des Gebetes. 8. Auflage	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—
——— Dasselbe gebunden mit Goldschnitt . . .	4	60
——— **Festklänge**	2	40
——— Dasselbe gebunden	3	60
——— **Glaube und Vergebung.** 2. Auflage . .	2	40
——— Dasselbe gebunden	3	60
Riehm, Ed., Luther als Bibelübersetzer. Vorträge gehalten in der Versammlung des evangel. Vereins der Provinz Sachsen am 22. Oktober 1883	—	60
——— **Die Messianische Weissagung.** Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung. 2. Auflage . .	4	—
Rocholl, Gedenke an deinen Konfirmationstag . , .	2	—
——— Dasselbe gebunden . . . . , . .	3	—
Schäffer, A., Auf der Neige des Lebens oder **von dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben.** Deutsche vom Verfasser autorisierte Ausgabe	5	—
Schulz, Herm., Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Studien und Kritiken	3	—
Steude, E. G., Beiträge zur Apologetik	4	80
Trostworte, evangelische, für Kranke und Leidende von einem Mitgenossen an der Trübsal	2	40
——— Dasselbe gebunden	3	—

	ℳ	₰
Tschackert, Paul, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche	8	—
Vademecum aus Luthers Schriften. Für die evangel. Schüler der oberen Klassen höherer Lehranstalten, zusammengestellt und herausgegeben von **Krüger** u. **Delius**	1	—
Wiener, Das Gebet. Historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch und pastoraltheologisch betrachtet	3	—

Rothenburg, Verworrenes Garn	7	—
——— Dasselbe gebunden	8	—
——— **Aus dem Tagebuche einer Haushälterin.** 2. Auflage	6	—
——— Dasselbe gebungen	7	—
——— **Die Nätherin von Stettin.** 2. Auflage .	6	—
——— Dasselbe gebunden	7	—
——— **Jenseits der Grenze.** 2 Bände	12	—
gebunden	14	—
——— **Was unsere Mutter auf Erden erlebt hat.** 2. Auflage	5	—
——— Dasselbe gebunden	6	—
Vorberg, Der Lutherhof von Gastein. 2. Auflage . .	3	—
——— Dasselbe gebunden	4	—
——— **Bis Weihnachten**	2	—
——— Dasselbe gebunden	3	—
Deutsche Geschichte. Von Wilhelm Arnold. 1. Bd.: **Deutsche Urzeit.** 3. Aufl. geh.	8	40
———: Dasselbe geb.	9	60
———: 2. Bd., 1. u. 2. Hälfte: **Fränkische Zeit.** geh.	14	—
———: Dasselbe geb.	16	40
Deutsche Geschichte. In 8 Bänden.		
1. Bd.: **Geschichte der deutschen Urzeit** von Felix Dahn. Erste Hälfte (bis anno 476)	11	—
———: 6. Bd.: **Das Zeitalter Friedrichs des Großen und Josephs II.** von Alfred Dove. Erste Hälfte (1740—1745)	7	—

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06529 9441



